

Luciano Pellicani

La città sacra e la città secolare*

La traumatica irruzione del fondamentalismo islamico quale protagonista della scena internazionale ha indotto alcuni studiosi a mettere in discussione il paradigma della secolarizzazione. «Un errore», lo ha definito Peter Berger¹, che pure in passato era stato uno dei più convinti sostenitori della tesi secondo la quale la secolarizzazione era una conseguenza inarrestabile del processo di modernizzazione strettamente legato alla dinamica del capitalismo industriale². «L'idea del declino inesorabile della religione o della perdita progressiva del sacro è nata da un abbaglio», ha ribadito Enzo Pace³. Ancora più perentori sono stati Rodney Stark e Roger Finke: «Dopo quasi tre secoli di profezie completamente fallite e rappresentazioni errate del presente e del passato, sembra giunta l'ora di portare la dottrina della secolarizzazione al cimitero delle teorie sbagliate, e di salutarla con un riposo in pace»⁴. Dal canto suo, Rémi Brague ha sentenziato che una società secolare non esiste e non può esistere⁵.

* Questo saggio verrà pubblicato anche in L. Pellicani, *Dalla città sacra alla città secolare*, Rubettino, Soveria Mannelli 2011.

¹ P. Berger, *The Desecularization of the World*, Eardmans, Grand Rapids 1999, p. 2.

² P. Berger, *La sacra volta*, SugarCo, Milano 1984; *Il brusio degli angeli*, il Mulino, Bologna 1970; *Una gloria remota*, il Mulino, Bologna 1992.

³ E. Pace, *Raccontare Dio*, il Mulino, Bologna 2008, p. 7.

⁴ R. Stark e R. Finke, *Acts of Faith*, California University Press, Berkeley 2000, p. 79.

⁵ R. Brague, «Non esiste una società secolare», in S. Belardinelli, L. Allodi e L. Gattamorta, a cura di, *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009. È da notare che già nel 1969 David Martin aveva sentenziato che «la parola *secolarizzazione* dovrebbe essere cancellata dal dizionario sociologico» («Negare validità al concetto di secolarizzazione», in S. Acquaviva e G.G. Guizzardi, a cura di, *Secolarizzazione*, il Mulino, Bologna 1973, p. 198).

Affermazioni siffatte non possono non suscitare il più grande degli sbalordimenti, se si getta lo sguardo sull'Europa occidentale, caratterizzata da «un *novum* molto appariscente: la sopravvenuta condizione di minoranza da parte dei cristiani, minoranza numerica di fronte a una gran massa di indifferenti e di agnostici rispetto alla fede»⁶. Pochi dati sono più che sufficienti per evidenziare l'impressionante declino del cristianesimo. Negli ultimi decenni si è verificata quella che è stata chiamata la «grande emorragia»⁷: il numero dei consacrati è vistosamente calato e il clero superstite tende ad essere composto di uomini sempre più anziani. La carenza di sacerdoti e la drastica contrazione del numero dei fedeli «hanno portato la Chiesa a chiudere le parrocchie e a farne servire diverse da un solo sacerdote, rendendo obsoleta la figura istituzionale, un tempo familiare, del parroco che serve fedelmente un paese o una parrocchia urbana»⁸. Tutti i macro-parametri indicano che l'onda lunga della secolarizzazione non ha risparmiato la società italiana⁹. Uno fra tutti: l'Azione Cattolica ha perso un milione di soci e i 300 mila membri attuali sono in prevalenza ragazzini o bambini iscritti dai genitori. Ancora più vistoso il declino della pratica religiosa in Francia. Nella provincia è ormai impossibile andare a messa senza ricorrere all'automobile, poiché sul posto si trovano solo parrocchie sbarrate o abbandonate. La domenica, a Parigi, se il tempo è bello, coloro che si recano in chiesa non superano il 3 per cento della popolazione¹⁰. Secondo un sondaggio Csa del marzo 1997, il 51 per cento dei giovani non crede in Dio e il 67 per cento ritiene il cattolicesimo non adatto al mondo moderno; in aggiunta, solo il 12 per cento prega e appena il 2 per cento si confessa¹¹. In Germania, «la quota di cristiani battezzati ammonta complessivamente a circa il 64,5 per cento, nei nuovi Länder solo al 30 per cento e se si considerano solo i bambini e i giovani in quelle zone si arriva al 15 per cento»¹². In Gran Bretagna come in Olanda, si contano a migliaia le chiese demolite o trasformate in magazzini, mentre in Svezia la percentuale dei credenti non supera il 15 per cento¹³. Persino nella cattolicissima Irlanda, la pratica religio-

⁶ E. Bianchi, *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009, p. 7.

⁷ L. Percy, «Preti. La grande emorragia», in M. Clevenot, a cura di, *Rapporto sulle religioni*, Sansoni, Firenze 1989, vol. 2, p. 163.

⁸ P. Jenkins, *Il Dio dell'Europa*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2009, p. 63.

⁹ Cfr. R. Coppi e L. Caramanna, *L'indicatore di secolarizzazione*, «Critica Liberale», gennaio-marzo 2007. Le tendenze registrate in questo saggio sono confermate da una ricerca realizzata dall'Istituto Iard: fra il 2004 e il 2010, la quota dei giovani che si dichiarano cattolici è scesa dal 67,1 al 52,8 per cento, mentre la quota dei non credenti è salita dal 18,7 al 21,8 per cento.

¹⁰ Traggo questi dati da V. Messori, «La Chiesa è la mia patria», in F. Guiglia, a cura di, *Italiani senza confini*, LiberalLibri, Firenze 2001, pp. 134-135.

¹¹ Cit. da G. Minois, *Storia dell'ateismo*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 598.

¹² E.W. Böckenförde, «Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI», in G.E. Rusconi, a cura di, *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna 2008, p. 42.

¹³ Cfr. P. Zuckermann, «Atheism», in M. Martin, a cura di, *Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

sa ha subito una caduta verticale¹⁴. Infine, in quasi tutti i paesi postindustriali – dal Canada alla Spagna, dalla Svizzera all’Australia – «i dati ufficiali delle chiese mostrano che dove un tempo gli individui si affollavano alle funzioni domenicali oggi i banchi sono quasi deserti»¹⁵.

E mostrano anche l’attualità di quanto constatava, nella prima metà del secolo scorso, René Guénon, e cioè che «coloro stessi che credono di essere sinceramente religiosi non hanno per lo più, della religione, che un’idea assai indebolita; essa non ha nessuna influenza effettiva sul loro pensiero né sul loro modo di agire; è come separata da tutto il resto della loro esistenza. Praticamente, credenti e non credenti si comportano pressappoco nella stessa maniera; per molti cattolici l’affermazione del soprannaturale ha un valore soltanto teorico, ed essi sarebbero assai imbarazzati se dovessero constatare un fatto miracoloso. Siamo in presenza di quello che si potrebbe chiamare un materialismo pratico, un materialismo di fatto»¹⁶. Il quale, agli inizi del XXI secolo, ha assunto dimensioni tali da indurre l’arcivescovo di Parigi, André Vingt-Trois, a stilare questo referto sullo stato di salute del cristianesimo: «A causa del forte declino della catechesi, la maggior parte degli adulti non sono in grado di prendere pozione riguardo alla fede cristiana perché ne ignorano tutto. I suoi simboli e le sue formule chiave appaiono loro estranei e, addirittura, esotici! Molti cattolici non sono consapevoli delle conseguenze sociali di una simile trasformazione, in conseguenza della quale i valori di riferimento della società cessano di essere la fede in Dio, l’amore del prossimo, l’obiettivo della condivisione e la capacità di mettersi al servizio degli altri. [...] Il problema consiste non tanto nel consolidare o trasmettere quanto nell’iniziare alla fede in un contesto nel quale sul 70 per cento dei francesi, che si dice cattolico, solo il 5 per cento è realmente praticante»¹⁷. Ancora più accorato il lamento di Alain Beçanson: «Vedendo scomparire l’impronta cristiana nella vita pubblica, vedendo le chiese svuotarsi, desolate dal disinteresse dei figli per quella che era stata la cosa più importante nella loro vita, ci sembra un miracolo che qualcuno abbia conservato integra la propria religione»¹⁸.

Alla luce di tutto ciò, si capisce perché Joseph Ratzinger, qualche anno prima di

¹⁴ Particolarmente significativa la dichiarazione, fatta agli inizi del XXI secolo, da un professionista di Dublino: «Io non vado in chiesa e non conosco nessuno che ci vada. Quindici anni fa, non conoscevo nessuno che non ci andasse».

¹⁵ P. Norris e R. Inglehart, *Sacro e secolare*, il Mulino, Bologna 2007, p. 24.

¹⁶ R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1990, p. 6. La situazione non è punto cambiata rispetto al tempo in cui Guénon constatava, accorato, il progressivo scemare della potenza normativa del cristianesimo. Anzi, il fenomeno si è accentuato, non solo in Europa, ma anche negli Stati Uniti. Da una ricerca effettuata dal National Opinion Research Center nel 2002, risulta che il 90 per cento dei cattolici americani approva l’aborto, il 67 per cento è favorevole all’eutanasia e il 95 per cento pratica il controllo delle nascite.

¹⁷ Cit. da O. Roy, *La santa ignoranza*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 179.

¹⁸ A. Beçanson, *Trois tentations dans l’Eglise*, Calmann-Lévy, Paris 1996, p. 206.

essere eletto papa, abbia definito l'Europa «una terra di missione», vale a dire un Continente da ri-convertire. E si capisce perché Franco Cardini abbia riconosciuto che «il processo di secolarizzazione, connaturato alla modernità occidentale, impedisce di continuare a considerare l'Europa non solo come la Cristianità, ma anche semplicemente come *una* Cristianità»¹⁹. Ancora più radicale la tesi di Hippolyte Simon: «Dal momento che né la fede nella creazione, né la fede nella resurrezione di Cristo sono presenti nella maggioranza dei Francesi, è inevitabile concludere che essi non hanno più idea di ciò che è e potrebbe essere la fede in un Dio trascendente. In altri termini, la maggioranza dei Francesi si trova ormai al di fuori della tradizione giudaico-cristiana, del monoteismo. Non c'è nessuna via di mezzo: se essi non procedono più dal monoteismo, significa che procedono da una forma di paganesimo»²⁰.

In effetti, pagana è l'idea della pluralità delle «lingue di Dio», pagana è l'idea della piena sovranità della ragione e pagana è l'idea che non vi sia altro che *questo* mondo con la conseguente rivalutazione dell'*homo naturalis* e delle sue passioni mondane²¹. E tali idee sono così diffuse da indurre René Rémond a scrivere che «nel seno delle società cristiane occidentali, si è operata come una cesura nella trasmissione da una generazione all'altra di tutto un insieme di nozioni, di idee e di valori», la quale ha prodotto «una brutale cancellazione della cultura religiosa»²², cui ha fatto seguito una silenziosa rivoluzione culturale sotto il segno di quei valori – la ragione, la tolleranza, il benessere, il piacere, il sesso, la libertà individuale, la felicità terrena, eccetera – da sempre stigmatizzati dall'etica cristiana come pagani²³. Di qui il fenomeno della «progressiva perdita di rilievo pubblico della religione: le grandi decisioni in campo politico, sociale, economico, culturale sono sempre più prese senza tener conto della religione»²⁴. Di qui altresì il fatto incontestabile che in buona parte dei paesi dell'Unione Europea l'attività legislativa si è completamente liberata del Superego giudaico-cristiano: è diventata pienamente autonoma persino su quei temi sui quali la Chiesa ha sempre rivendicato una privativa morale: la famiglia, l'aborto, il matrimonio fra gay, il testamento biologico, la fecondazione assistita, l'eutanasia. Risultato:

¹⁹ F. Cardini, *Europa e Islam*, Laterza, Bari 2006, p. 5.

²⁰ H. Simon, *Vers une France païenne?*, Cana, Paris 1999, p. 101.

²¹ Marc Augé ha così definito il «genio del paganesimo»: «Il paganesimo è, prima di tutto, il contrario del cristianesimo; e in ciò sta la sua forza dirompente, forse la sua perennità. [...] Non è mai dualista e non oppone né lo spirito al corpo né la fede al sapere. [...] La salvezza, la trascendenza e il mistero gli sono essenzialmente estranei. Conseguentemente, accoglie la novità con interesse e spirito di tolleranza» (*Génie du paganisme* Gallimard, Paris 2008, pp. 19-20).

²² R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, Albin Michel, Paris 2005, p. 80. La constatazione fatta da Rémond non si riferisce solo alla Francia. Basti pensare che, da una ricerca condotta in Gran Bretagna, è risultato che più del 40 per cento degli intervistati non ha saputo dire quale evento celebrasse la Pasqua!

²³ Cfr. L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

²⁴ M. Introvigne, *Il dramma dell'Europa senza Cristo*, SugarCo, Milano 2006, p. 99.

«La nostra Europa attuale è democratica, laica, sostenitrice della libertà religiosa, dei diritti dell'uomo, della libertà di pensiero, della libertà sessuale, del femminismo e del socialismo o della riduzione delle disuguaglianze. Tutte cose che sono estranee e talvolta opposte al cattolicesimo di ieri e di oggi», talché «il cristianesimo ha cessato da molto tempo di essere le radici dell'Europa»²⁵.

Nulla, pertanto, è più lontana dalla realtà dell'idea che ci troviamo di fronte alla «rivincita del sacro»²⁶ o alla «crisi della laicità»²⁷. Al contrario: tutte le ricerche empiriche documentano che l'Europa occidentale oggi rappresenta «uno splendido modello di attuazione della teoria della secolarizzazione»²⁸. E, anche se si prende in considerazione la società americana – nella quale «la stragrande maggioranza dei cittadini dichiara di seguire un credo religioso»²⁹ – il paradigma della secolarizzazione non risulta punto falsificato. E per varie ragioni.

La prima delle quali è che – malgrado l'emergenza di sette fondamentaliste che, oltre a proclamare il principio della «inerranza del testo biblico come primato della fede sulla scienza»³⁰, auspicano la fusione fra potere temporale e potere spirituale – il sistema politico americano resta centrato su quello che Jefferson chiamava «il muro di separazione» fra lo Stato e la religione³¹. La seconda, che l'economia non è regolata da principi etico-religiosi, bensì dalla impersonale logica catallattica e animata da quella che l'Apostolo aveva stigmatizzato come la «radice di tutti i mali» (*Prima lettera a Timoteo*, 6, 10): la «caccia al denaro»³². La terza, che la valorizzazione

²⁵ P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, Paris 2007, p. 256 e p. 266.

²⁶ U. Bonanate, *Il Dio degli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 24.

²⁷ L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 29.

²⁸ P. Jenkins, *Il Dio dell'Europa*, cit., p. 77.

²⁹ S.P. Huntington, *La nuova America*, Garzanti, Milano 2005, p. 105. Secondo l'accurata analisi sociologica compiuta da P. Norris e R. Inglehart, l'intesa partecipazione religiosa negli Stati Uniti si spiega col fatto che la «vulnerabilità esistenziale» degli americani è assai alta a motivo della mancanza di un adeguata rete di protezione, quale, invece, si riscontra nei paesi dove è stato istituzionalizzato lo Stato assistenziale (*Sacro e secolare*, cit., pp. 297 ss.). Non diverso il teorema formulato da R.B. Ekelund, R.F. Hébert e R.D. Tollison: «Una elevata religiosità coesisterà con un basso livello di assicurazione sociale, mentre a una bassa religiosità si accompagnerà un livello elevato di assicurazione sociale» (*Il mercato del cristianesimo*, Egea, Milano 2008, p. 63). Rodney Stark, invece, ha fornito una spiegazione centrata sulla differenziazione dell'offerta (*La scoperta di Dio*, Lindau, Torino 2008, pp. 434 ss.). Tale teoria, però, si scontra col fatto che la società olandese – che per ben cinque secoli ha ospitato nel suo seno un ampio mercato delle religioni – oggi è la più secolarizzata del mondo.

³⁰ G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino 2004, p. 308.

³¹ Un «muro» così solido che «negli Stati Uniti, la fede e la pratica religiosa continuano ad essere più presenti che nei paesi europei, mentre la separazione di Chiesa, Stato ed altre istituzioni è più avanzata che in Europa. Un paese come la Francia, in cui è palese la de-cristianizzazione, nel senso del declino della fede religiosa e della frequentazione delle chiese, concede sussidi alle scuole parrocchiali primarie e secondarie della Chiesa cattolica» (G.A. Almond, R. Scott Appleby e E. Sivan, *Religioni forti*, il Mulino, Bologna 2006, p. 294).

³² G. Soros, *La crisi del capitalismo globale*, Ponte alle Grazie, Milano 1999, p. 153. Quando Tocqueville giunse in America, constatò con sorpresa che i predicatori parlavano «spesso dei beni di que-

dei beni mondani (il sesso³³, il piacere, il benessere, il successo professionale, eccetera), caratteristica saliente dell'*American way of life*, è in netto contrasto con il modello di vita del cristianesimo, tutto centrato sul *contemptus mundi*: un modello di vita che, portato alle sue logiche conseguenze, sfociò, durante i «secoli della fede», nell'ideale della *fuga mundi* e «quello che era stato un discorso fatto da monaci (e per i monaci) trascinò fuori dell'ambiente per cui era stato fatto e andò oltre coloro che per i quali era stato elaborato: fu proposto come normativo a tutta una cultura»³⁴. La quarta, che la sfera della produzione spirituale è a tal punto autonoma rispetto agli imperativi della teologia giudaico-cristiana che «le teorie della cultura moderna e il nuovo filone della sociologia della cultura tendono entrambi a ignorare la religione. In altri termini, il termine cultura è utilizzato per riferirsi esclusivamente alla cultura laica»³⁵. E questo perché anche l'America è stata investita dal processo di *de-clericalizzazione*, ossia dal progressivo «indebolimento del potere e del prestigio della classe sacerdotale, a profitto dei nuovi chierici incaricati della trasmissione e del controllo di una cultura razionalizzata e non più sacra»³⁶. La quinta, che quel-

sto mondo» e che non condannavano – come facevano in Europa – la ricchezza e la ricerca del benessere (*La democrazia in America*, Utet, Torino 1968, pp. 513-514). Va, però, precisato che ciò non rappresenta punto una conferma della famosa tesi di Weber sulle affinità elettive fra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo, dal momento che i puritani, nel XVII e XVIII secolo, avevano tuonato contro Mammona e la *cupiditas pecuniae*. Il che costringe a pensare che nel duello culturale fra l'*ethos* evangelico e gli «spiriti animali» della borghesia, è stato il primo ad adattarsi ai secondi, non il contrario (Cfr. L. Pellicani, *Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 1-24).

³³ Il cristianesimo è stato accusato di avere elaborato e diffuso una morale sessuofobia. E a ragione. Sant' Agostino vide nell'atto generativo qualcosa di bestiale e lo condannò con queste parole: «Non amiamo il mondo, perché tutto ciò che è del mondo, è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e ambizione del tempo. Non amiamo corrompere e corromperci attraverso il piacere della carne» (*La vera religione*, Rusconi, Milano 1997, p. 177). Ancora più radicali le parole con le quali Innocenzo III demonizzò l'atto sessuale: «L'uomo è formato di polvere, di fango, di cenere, cosa ancora più vile, di immondissimo sperma. [...] Chi ignora infatti che l'unione carnale dei coniugi non avviene mai senza il prurito della carne, il ribollimento del desiderio e il puzzo della lussuria? Quindi ogni prole, proprio per forza dell'atto per cui è stata concepita, è corrotta, inquinata e vizziata, dato che il seme umano comunica all'anima che vi è infusa la macchia del peccato, lo stigma della colpa, la deturpazione dell'iniquità. Allo stesso modo che si corrompe un liquido qualora venga versato in un vaso immondo» (cit. da J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, il Mulino, Bologna 1987, p. 28).

³⁴ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 31.

³⁵ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 117-118. Che l'influenza della religione sull'alta cultura, anche negli Stati Uniti, sia ridotta ai minimi termini è confermato dal fatto che, da una indagine condotta dalla rivista «Nature», è risultato che il 93 per cento degli scienziati è non credente o agnostico. Pertanto, «se l'India e la Svezia si possono considerare agli antipodi fra religiosità e secolarizzazione, la situazione americana può essere descritta così: un'ampia popolazione di «indiani» su cui si pone una élite culturale di «svedesi»» (P. Berger, G. Davie e E. Fokas, *America religiosa, Europa laica?*, il Mulino, Bologna 2010, p. 21). Una situazione non molto diversa da quella che caratterizzò l'Impero romano durante i due primi secoli della sua esistenza storica, in cui «i culti religiosi erano veri per la plebe, falsi per i filosofi, utili per i magistrati» (E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, Einaudi, Torino 1957, p. 362).

³⁶ J.J. Wunenburger, *Le sacré*, Puf, Paris 1990, p. 95. Un altro sicuro indicatore di secolarizzazione

lo che i predicatori sono soliti chiamare «secolarismo ateo» ha inciso non poco sull'assetto istituzionale della società americana: nel 1962, col divieto di preghiera nelle scuole; nel 1973, col diritto all'aborto; nel 1978, con «la fiscalizzazione delle università confessionali»³⁷. Il che ha fatto emergere, nel cuore della società americana, una vera e propria «guerra culturale» – così l'ha chiamata J.D. Hunter³⁸ – fra due concezioni dello Stato: quella integralista e quella laica³⁹. Infine, che proprio l'America è stata la protagonista principale del processo storico che ha portato alla *liberazione dalla visione tradizionale del mondo*, che «rinchiudeva la vita dell'uomo all'interno di sistemi normativi ritenuti assoluti, innegabili, indiscutibili, imm modificabili, immutabili, quindi tali da prevedere, non solo sul piano politico ed economico, ma anche religioso e culturale le sanzioni più gravi per chi ne minacciava l'esistenza e ne discuteva la validità»⁴⁰. Una liberazione che ha significato l'affermazione di un principio del tutto estraneo alla concezione olistica della società tipica del cristianesimo: la piena autonomia del soggetto in tutti i campi: dalla politica alla economia, dalla filosofia all'etica, dalla pedagogia alla stessa religione. Di qui il fatto che, negli Stati Uniti, «la religione conserva un ruolo importante, ma nella sfera privata in quanto gli americani pensano che l'individuo deve forgiarsi le proprie convinzioni religiose indipendentemente da ogni Chiesa»⁴¹. Pensano, in altre parole, che, anche

è la natura delle grandi opere pubbliche: tutte profane – ponti, grattacieli, centri commerciali, eccetera – laddove nelle società saturate di sacro esse erano religiose. E lo erano soprattutto perché le tremende condizioni di vita spingevano le masse a invocare la protezione divina. Particolarmente significativo è il fatto che, durante il Medioevo, la raccolta di fondi per la costruzione delle cattedrali otteneva i migliori risultati quando incombeva la minaccia di una epidemia o di una carestia. Il che costituisce una corroborazione empirica della teoria delle religioni come organizzazioni che, enfatizzando la presenza di potenze sovranaturali, sono capaci di fornire «compensatori generali» (R. Stark e W.S. Bainbridge, *The Future of Religion*, California University Press, Berkeley 1985). Tale teoria si basa su un'idea che era già stata formulata da Marx, e cioè le religioni svolgono la funzione di attenuare in qualche modo le sofferenze umane. Mentre, però, Marx riteneva che il comunismo, sradicando l'alienazione, avrebbe essiccato il bisogno religioso, Stark e Bainbridge ritengono che le religioni hanno un futuro garantito poiché, rispetto alle ideologie naturalistiche, hanno il vantaggio di essere in grado di promettere guadagni metaempirici e di dare risposte positive ai grandi interrogativi circa il senso della vita.

³⁷ J. F. Colosimo, *Dio è americano*, Jaca Book, Milano 2009, p. 115.

³⁸ J.D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle for Define America*, Basic Books, New York 1991. Che, a dispetto del fatto che la stragrande maggioranza degli Americani si professi cristiana, in realtà sono i valori della cultura neopagana che plasmano i loro comportamenti è confermato dallo sprezzante giudizio espresso dal filosofo cattolico Peter Kreeft: «America significa adulterio, lussuria, contraccezione, aborto ed eutanasia» (cit. da A. Posener, *La Crociata di Benedetto. Il Vaticano in guerra contro la Modernità*, Garzanti, Milano 2010, p. 174).

³⁹ Il più recente episodio della guerra culturale che lacerava la società americana è stato l'annuncio del Food and Drug Administration (la massima autorità statunitense per il controllo dei farmaci) di aver autorizzato la sperimentazione sull'uomo di cellule staminali embrionali. La replica del Vaticano non si è fatta attendere ed è stata una condanna senza appello, pronunciata da monsignor Elio Sgreccia, presidente emerito della Pontificia Accademia per la vita.

⁴⁰ E. Severino, *Macigni e spirito di gravità*, Rizzoli, Milano 2010, pp. 141-142.

⁴¹ I. Richet, *La religion aux Etats Unis*, Puf, Paris 2001, p. 67.

nel campo del sacro, deve prevalere la libertà individuale, che è il valore centrale della città secolare. Donde il fenomeno della proliferazione delle sette e dei culti che ha portato alla istituzionalizzazione di un vero e proprio mercato delle religioni, particolarmente ampio e differenziato⁴².

Pertanto, la vitalità del cristianesimo, nella società americana, non smentisce punto il paradigma della secolarizzazione⁴³. Il quale non dice affatto che la religione è destinata a scomparire⁴⁴. Si limita a sottolineare con forza che ciò che, a petto della società tradizionale, caratterizza la società moderna è *la riduzione della giurisdizione normativa del sacro e la conseguente presenza di istituzioni rigorosamente laiche, del tutto autonome rispetto alle istituzioni ierocratiche*. Detto con le parole di Howard Becker, «una società secolare è quella nella quale la resistenza al cambiamento è minima oppure dove il cambiamento è di solito ben accetto in molti aspetti della vita. In questo senso speciale, allora secolare è la negativa fotografica di sacro»⁴⁵, così come sacro è la negativa fotografica di secolare. Aggiunge, inoltre, Becker che «il membro di una società secolare è determinato soltanto in alcuni dei suoi modi; per il resto egli possiede un alto grado di libertà»⁴⁶. Che è esattamente la conclusione cui era già giunto Ortega y Gasset; «Mentre nella vita tradizionale l'uomo non sceglie da solo il suo modo di pensare e di comportarsi», nella vita moderna – nella quale la giurisdizione del sacro è stata perimetrata – «l'uomo non ha altro rimedio che scegliere, secondo il proprio criterio individuale, quale delle molteplici possibilità adotterà e farà sua»⁴⁷. Si può, quindi, dire che, essendo il sacro – giusta la classica definizione di Max Weber – «ciò che è specificamente *immutabile*»⁴⁸, una società nella quale tutte le istituzioni sono poste sotto la sua esclusiva giurisdizione è una «società chiusa», programmaticamente ostile al cambiamento e all'indi-

⁴² Cfr. L.L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, il Mulino, Bologna 2005.

⁴³ Secondo un recentissimo sondaggio del «Financial Times», il 4 per cento degli americani si dichiara ateo; il 14 per cento agnostico; il 6 per cento sceglie di non rispondere e il 3 per cento non è sicuro: «quindi una possibile risposta laicista su quattro» (R. Aronson, *Vivere senza Dio*, Newton Compton, Roma 2009, p.18).

⁴⁴ Il paradigma della secolarizzazione sottolinea altresì che un aspetto caratteristico del processo di modernizzazione è la metamorfosi del sacro. E questo perché «la sparizione delle religioni non implica la sparizione della religiosità» (M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, p. 10). E, in effetti, nel XX secolo la religiosità ha assunto le forme della politica escatologica, tesa a realizzare la rigenerazione del mondo attraverso la rivoluzione permanente (Cfr. L. Pellicani, *La società dei giusti. Parabola storia dello gnosticismo rivoluzionario*, EtasLibri, Milano 1995).

⁴⁵ H. Becker, *Società e valori*, Comunità, Milano 1963, pp. 90-91. Si tenga presente che Becker considerava la secolarizzazione una tendenza specifica della civiltà occidentale, non già – alla maniera di Comte o di Marx – una legge della storia universale. Inoltre, egli riconobbe esplicitamente che «c'erano chiare prove che società spiccatamente secolari potevano trasformarsi in sacre». Esempio tipico: la «Germania nazista» (p. 297).

⁴⁶ H. Becker, *Società e valori*, cit., p. 95.

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*, SugarCo, Milano 1979, p. 150.

⁴⁸ M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, I, p. 111.

vidualismo. Ciò risulta con la massima chiarezza dall'analisi dello Stato spartano, nel quale si trovano in forma paradigmatica gli elementi costitutivi della città sacra.

Sparta e Atene

Tutto quello che sappiamo intorno a Sparta indica che essa – *rectius*, la sua classe dominante, composta dagli *homoioi* – fu animata dal potente desiderio di immobilizzare l'assetto istituzionale tradizionale. Plutarco ci informa che la prima mossa di Licurgo fu quella di chiamare le sue ordinanze *rhetrai* e di presentarle come oracoli che «provenivano da Dio»⁴⁹. Come tali, esse non potevano essere oggetto di analisi critica. Chiunque avesse osato metterle in discussione, avrebbe commesso un delitto di *asebeia*. Poi, consapevole che «assieme a gente straniera era inevitabile che entrassero nella città anche idee straniere, e che nuove idee portavano un nuovo modo di giudicare le cose, e da esse era inevitabile che nascessero molte passioni e propositi discordanti dall'armonia dell'ordine politico esistente», Licurgo «stimò più necessario preservare la città dall'intrusione e dalla propagazione di cattivi costumi, che di corpi infetti»⁵⁰. Conseguentemente, egli elevò una sorta di «cortina di ferro» pressoché insuperabile: agli spartati «non era consentito fare viaggi, perché si voleva che non fossero contagiati da costumi stranieri e da stili di vita lontani dalla loro disciplina»⁵¹; e quei pochi stranieri che, di tanto in tanto, venivano ammessi, erano periodicamente espulsi. In aggiunta, Licurgo proibì ogni forma di commercio. Il commercio, infatti, avrebbe «aperto» Sparta, mettendo i suoi abitanti in relazione permanente con altri popoli e altri costumi.

Del resto, ogni sviluppo in senso mercantile dell'economia era bloccato sul nascere dal fatto che l'unica forma di ricchezza – la terra – era sottratta al gioco catalattico. I *kleroi* non erano proprietà degli spartati, bensì mere concessioni di Stato; quindi, inalienabili⁵². L'economia spartana – nello stesso periodo storico in cui «lo

⁴⁹ Plutarco, *Vite parallele*, Mondadori, Milano 1974, I, p. 93.

⁵⁰ Ivi, vol. 1, p. 104.

⁵¹ Plutarco, *Le virtù di Sparta*, Adelphi, Milano 1996, p. 150. Proibendo ai cittadini di recarsi all'estero, Licurgo intuì che il viaggiare era incompatibile con il suo programma, che era quello di immobilizzare la società spartana sacralizzando le sue istituzioni. E, in effetti, il viaggio, non meno del commercio, ha avuto un ruolo di fondamentale importanza nella transizione dalla città sacra alla città secolare. Non a caso, quasi tutti i protagonisti del «miracolo ateniese» – Solone, Plutarco, Democrito, Protagora, Gorgia, Platone, eccetera – furono grandi viaggiatori, animati dal desiderio di scoprire nuovi mondi e di allargare i loro orizzonti mentali. In tal modo, essi fuoriuscirono dalla logica tribale tipica della società chiusa.

⁵² Non solo la terra, ma anche gli iloti – i «conquistati», sottoposti a uno spietato sfruttamento – erano proprietà esclusiva dello Stato: «essi non potevano essere liberati né acquistati da singoli spartati» (V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 54). Inoltre, la moneta era di ferro; il che, ovviamente, non poteva non paralizzare il commercio. Con grande efficacia sintetica, Re-

sviluppo economico del resto del paese stava trasformando la società greca nella società più aperta e dialettica che sia mai esistita»⁵³ – era intenzionalmente autarchica e statica: due qualità indispensabili per immobilizzare l'assetto istituzionale della città. Infine, a completamento della plasmazione della società come una sorta di alveare, tutte le forme di vita – educazione, addestramento, giochi, feste, eccetera – avevano come obiettivo «l'esercizio collettivo di ogni forma di virtù»⁵⁴. Nulla era lasciato all'iniziativa individuale. I bambini, non appena raggiungevano i sette anni, venivano sottratti alle proprie famiglie e «iscritti in una mandria (dovevano infatti essere addomesticati, come le mandrie di cavalli o di bestiame)»⁵⁵. A Sparta era completamente sconosciuta la *privacy*. «Nessuno era lasciato vivere a suo piacimento, ma la città era un accampamento ove tutti seguivano un orario definito e badavano agli interessi della collettività»⁵⁶. Il controllo sociale era asfissiante, le sanzioni, per coloro che osavano deviare dalla via tracciata dalla *sacra tradizione*, spietate⁵⁷ e l'azione elettiva impossibile, dal momento che esisteva un solo tipo di socializzazione – quella militare – la quale era concepita in modo tale – l'osservazione è di Aristotele – da trasformare «gli uomini in macchine»⁵⁸. Il risultato fu esattamente quello voluto da Licurgo: «Tutte le relazioni economiche e sociali erano basate sull'assoluta subordinazione dell'individuo allo Stato e sulla trasformazione della classe dominante in un esercito permanente, pronto a scendere in campo in ogni momento»⁵⁹.

In conclusione, Sparta fu un vero e proprio «esperimento di laboratorio»⁶⁰ nel quale *Taxis* – il principio della pianificazione totale, tipico delle società olistiche – dominava incontrastato; e ciò accadeva perché, essendo «la religione l'anima della città»⁶¹, *tutte le istituzioni erano unte di sacro*.

né Sedillot ha così descritto il modello spartano: «Moneta di ferro, cortina di ferro, disciplina di ferro» (*Storia dei socialismi*, Armando, Roma 1981, p. 41).

⁵³ W.G. Forrest, *Storia di Sparta*, Laterza, Bari 1969, p. 77.

⁵⁴ Senofonte, *L'ordinamento politico degli Spartani*, Sellerio, Palermo 1990, p. 73.

⁵⁵ M. Grant, *La nascita della civiltà greca*, Rizzoli, Milano 1996, p. 178.

⁵⁶ Plutarco, *Vite parallele*, cit., I, p. 102.

⁵⁷ Il giovane spartiate viveva nel terrore, poiché la mancata ammissione nel circolo dei coetanei al quale era stato assegnato «rappresentava una sorta di morte sociale» (A.R. Burn, *Storia dell'antica Grecia*, Mondadori, Milano 1991, p. 124).

⁵⁸ Aristotele, *La politica*, Utet, Torino 1955, VII, 4.

⁵⁹ M. Rostovtzev, *Storia del mondo antico*, Sansoni, Firenze 1975, p. 200. In aggiunta, lo Stato spartano «aveva al suo servizio una polizia segreta, la *crypteta*, orientata verso il terrorismo. Era un corpo segreto composto di giovani (20 anni) a disposizione degli efori per tutte le esecuzioni, spedizioni politiche, eccetera. L'appartenenza a questo corpo, in cui l'assassinio era obbligatorio, faceva parte dell'educazione virile; educava l'adolescente con iniziazione cruenta alla dignità di uomo. I giovani era invitati ad assassinare gli iloti pericolosi, a sorvegliare le proprietà rurali, a procedere all'arresto di personaggi importanti, a obbligare tutti alla sottomissione con la minaccia costante di un intervento di questa polizia segreta» (J. Ellul, *Storia delle istituzioni*, Mursia, Milano 1981, I, p. 37).

⁶⁰ H. Michell, *Sparte et les spartiates*, Payot, Paris 1953, p. 156.

⁶¹ E. Baltrusch, *Sparta*, il Mulino, Bologna 2002, p. 83.

Ora, se gettiamo uno sguardo su Atene, dobbiamo riconoscere che Popper aveva ragione nel definirla una «società aperta» e nell'indicare nel suo esperimento di vita collettiva l'inizio dell'avventura della Modernità⁶². E della secolarizzazione. Atene, infatti, già a partire dalle riforme di Solone, ci appare come la «negativa fotografica» della città sacra. E questo perché, a differenza di Licurgo, Solone non pretese di aver ricevuto le leggi dagli Dei e accettò laicamente che esse fossero sottoposte al vaglio della critica. Tant'è che, quando l'amico Anacarsi gli chiese se le considerava le migliori in senso assoluto, rispose: «No, solo le migliori in senso ateniese».

Le leggi di Solone, completamente sganciate dalla tradizione religiosa, diedero l'abbrivio alla transizione dalla città sacra alla città secolare. La tappa successiva si ebbe quando, nel 482 a.C., Temistocle persuase i suoi concittadini a trasformarsi, da «immobili opliti», in «navigatori e marinai»⁶³. Atene imboccò la via del mercato e, precisamente per questo, iniziò la sua trasformazione in una «società aperta»⁶⁴. «Il «capitalismo, con le sue forme di scambio», penetrò «nel cuore stesso della polis»⁶⁵ e questa prese ad allontanarsi «decisamente dal comunismo e dalla regolamentazione di Stato in direzione di una piena libertà d'azione e di intrapresa»⁶⁶. Il commercio internazionale generò una inedita struttura di classe basata non più sulla proprietà della terra e le virtù militari, bensì sulla ricchezza mobile e sul lavoro. «Il denaro divenne il centro dell'esistenza»⁶⁷ e, dal momento che «gran parte della prosperità di Atene era dovuta all'iniziativa degli *emporoi* e dei *naukleroi*», questi «costituirono ben presto una nuova aristocrazia»⁶⁸, la quale, a poco a poco, assunse il controllo del governo della città⁶⁹. Parallelamente al processo di imborghesimento della società ateniese, emerse il principio della «pari dignità del pubblico e del privato»⁷⁰, tipico della cultura individualistica.

⁶² K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1974, I.

⁶³ Plutarco, *Vite parallele*, cit., I, p. 143.

⁶⁴ In realtà, già all'epoca di Solone, «il commercio era addirittura stimato, perché metteva a contatto con popolazioni straniere, favoriva il sorgere di amicizie con sovrani e arricchiva le esperienze di un uomo»; lo stesso Solone da giovane aveva praticato la mercatura. Inoltre, constatato che «la maggior parte della campagna era sterile e miserabile, [...] indirizzò i cittadini verso le industrie» (Plutarco, *Vite parallele*, cit., I, p. 138 e p. 153).

⁶⁵ M. Weber, *Storia economica e sociale dell'antichità*, Editori Riuniti, Roma, p. 191.

⁶⁶ A. Zimmern, *Il Commonwealth greco*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 248.

⁶⁷ V. Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane*, La Nuova Italia, Firenze 1988, p. 336. Nel *pamphlet* contro la democrazia, scritto dal cosiddetto Anonimo Ateniese, si legge: «Molto si può fare in Atene col denaro» (*La democrazia come violenza*, Sellerio, Palermo 1984, p. 381). E, in effetti, a partire da quella che Fustel de Coulanges avrebbe chiamato la «quarta rivoluzione», non vi fu, nella società ateniese, «altro elemento di distinzione sociale che la ricchezza» (*La Cité antique*, Hachette, Paris 1969, p. 381).

⁶⁸ M.A. Levi, *La Grecia antica*, Utet, Torino 1976, p. 217.

⁶⁹ E, infatti, «i *leaders* politici che seguirono a Pericle furono, in ordine, un mercante di canapa, un mercante di pecore, un mercante di cuoio e un mercante di salumi» (L. Mumford, *La città nella storia*, Bompiani, Milano 1977, p. 203).

⁷⁰ D. Musti, *L'economia della Grecia*, Laterza, Bari 1987, p. 101. Emerse anche, accanto alla di-

In effetti, nell'Atene del V secolo a.C., lo Stato aveva messo «la sua potenza al servizio degli individui»⁷¹. Dal momento in cui acquisiva la cittadinanza, «l'individuo possedeva due diritti fondamentali: l'*isonomia* e l'*isegoria*. La prima disposizione gli conferiva l'*habeas corpus*: non poteva essere assoggettato, neanche provvisoriamente; egli aveva gli stessi diritti di tutti gli altri cittadini e questi diritti li poteva difendere grazie alla *isegoria* che gli conferiva, in ogni circostanza, la possibilità di prendere la parola nelle assemblee politiche e giudiziarie»⁷².

Che la nomocrazia – base giuridica della moderna democrazia liberale, il cui principio fondamentale è l'eguaglianza dei cittadini nella libertà⁷³ – fu uno dei tratti più significativi della cultura politica ateniese lo dice con la massima precisione Euripide: «Non c'è nulla di peggio di un tiranno per uno Stato. In primo luogo con lui non ci sono leggi comuni per tutti. Comanda uno che si è appropriato della legge e l'eguaglianza non c'è più. Quando ci sono leggi scritte, invece, il povero e il ricco hanno eguali diritti». Identica l'apologia del *nomos basileus* che ci ha lasciato Eschine: «Gli Stati democratici sono governati da leggi approvate. [...] In una democrazia sono le leggi che proteggono l'individuo e la *politeia*, mentre il tiranno e l'oligarca sono protetti dal sospetto e da guardie del corpo armate. [...] Noi abbiamo una costituzione basata sull'eguaglianza dei diritti e sulla legalità». E per la costituzione – «anima della città»⁷⁴ – il popolo doveva combattere «come per le mura»⁷⁵.

Giustamente, perciò, Jacqueline de Romilly ha osservato che, nel mondo ateniese, «prima dell'eguaglianza, prima della libertà, al principio dell'una e dell'altra, si trova la legge»⁷⁶. Una legge che, a partire dal momento in cui fu abolita l'istanza del-

gnità del privato, la dignità del lavoro. «In generale, infatti, gli Ateniesi riconoscevano la dignità del lavoro dell'artista e pittori di vasi firmavano orgogliosamente le loro opere; estendevano anche la stima che riservavano alla coltivazione della terra (quando era praticata dall'*autourgos*, il proprietario stesso) alla banca e alle attività commerciali di alto livello» (R. Flacelière, *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, Fabbri, Milano 1998, pp. 156-157). Per contro, a Sparta i cittadini «non dovevano fare alcuna attività lavorativa, potendo così usare gran parte del loro tempo per le esercitazioni militari» (K.W. Welwei, *La Polis greca*, il Mulino, Bologna 1988, p. 135).

⁷¹ P. Glotz, *La Cité grecque*, Albin Michel, Paris 1968, p. 139 e p. 142.

⁷² F. Chatelet, *Périclès et son siècle*, Editions Complexe Bruxelles 1990, pp. 85-86. La democrazia ateniese, oltre a istituzionalizzare l'*habeas corpus*, istituzionalizzò anche un rudimentale Stato assistenziale. Infatti, «gli Ateniesi avevano una specie di assicurazione sociale – riservata ai cittadini, naturalmente. Le persone disabili senza nessun mezzo di sussistenza potevano farsi registrare presso il Consiglio e ricevere un modesto sussidio; inoltre, se un cittadino era morto in battaglia, lo Stato si faceva carico dell'allevamento di tutti i figli minori. Infine, in tempi di carestia lo Stato spesso distribuiva grano, sia in forma di sussidio che gratis» (M.H. Hansen, *La democrazia ateniese*, Led, Milano 2003, p. 150).

⁷³ Un principio «molto vicino a quella che sarà la concezione dello Stato di diritto (non dello Stato costituzionalista), dello Stato cioè basato sulla centralità della legge» (M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, Laterza, Bari 2010, p. 27).

⁷⁴ Isocrate, *Areopagitico*, in *Orazioni*, Fabbri, Milano 2007, 13.

⁷⁵ Eraclito, *Frammenti*, in A. Lami, a cura di, *I presocratici*, Rizzoli, Milano 1991, p. 44.

⁷⁶ J. de Romilly, *Le legge nel pensiero greco*, Garzanti, Milano 2005, p. 23. Il principio della nomocrazia trovò la sua realizzazione massima quando «gli Ateniesi introdussero un procedimento, il co-

la cassazione religiosa e nobiliare – primo e decisivo «passo verso la concezione del diritto come creazione razionale»⁷⁷ – fu concepita in termini rigorosamente *laici*. In tal modo, non solo fu istituzionalizzata la logica pluralistico-competitiva, la quale fece di Atene «un'arena dove si affrontavano interessi in conflitto, classi in conflitto»⁷⁸; fu altresì istituzionalizzato il tratto diacritico fondamentale della città secolare: «*la separazione del potere politico dal potere religioso*»⁷⁹. Di più: il controllo ierocratico dei pensieri e delle condotte si affievolì a tal punto da indurre Mumford ad affermare che, nella religione degli Ateniesi, «c'era un elemento di finzione consapevole. In tutto il discorso di Pericle per commemorare i caduti, non c'è neppure un accenno agli Dei»⁸⁰. Un'assenza particolarmente significativa⁸¹, la quale indica che, nel V secolo a.C., Atene aveva cessato di essere una città sacra, assoggettata all'onnipotenza della tradizione religiosa: era diventata una città secolare, centrata sul principio secondo il quale l'uomo – non già Dio – era la misura di tutte le cose⁸². Un risultato che fu la diretta conseguenza del relativismo dei *dissoi logoi* dei sofisti, grazie ai quali si affermò «una concezione pluralistica della cittadinanza democratica»⁸³; la quale fu, al contempo, una concezione individualistica, animata dall'idea — esplicitamente formulata da Pericle nel suo *Epitafio* – secondo la quale ciascun cittadino aveva il diritto di «sviluppare autonomamente la sua personalità»⁸⁴.

siddetto *graphe paranomon*, che aveva per effetto di fare dei cittadini presenti all'Assemblea altrettanti guardiani della Costituzione» (D. Kagan, *Pericle di Atene e la nascita della democrazia*, Mondadori, Milano 1991, p. 77). E, infatti, Erodoto elogiò la democrazia ateniese non solo perché garantiva «uguaglianza di diritti», ma anche perché «il governo era soggetto al rendiconto» (*Storie*, Mondadori, Milano 1956, III, 80).

⁷⁷ M. Weber, *Economia e società*, cit., II, p. 619.

⁷⁸ M. I. Finley, *La politica nel mondo antico*, Laterza, Bari 1993, p. 5.

⁷⁹ L. Mumford, *La città nella storia*, cit., p. 204. È particolarmente significativo che, nel *Sofista*, Platone sottolinea che «l'opinione comune» faceva derivare «il mondo e tutti gli animali e le piante [...] e le sostanze inanimate [...] da alcune cause spontanee e inintelligenti»; e che Eutifrone si lamentava del fatto che, quando parlava di oracoli nell'Assemblea, il popolo lo irrideva e lo trattava da sciocco retrogrado. A ciò si deve aggiungere che nelle opere di Erodoto e Tucide non c'è traccia alcuna delle divinità: la storia è concepita in termini rigorosamente profani.

⁸⁰ L. Mumford, *La città nella storia*, cit., p. 194.

⁸¹ Ancora più rivelatore dell'evaporazione della fede tradizionale degli ateniesi nelle divinità olimpiche è che un inveterato conservatore come Aristofane abbia rappresentato il cielo bloccato dagli uccelli senza suscitare la benché minima reazione (Cfr. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?*, Seuil, Paris 1983).

⁸² Cornelius Castoriadis ha così commentato il detto «Il Dio è la misura di tutte le cose» con il quale Platone si contrappose a Protagora che aveva dichiarato che «l'uomo era la misura di tutte le cose»: «Il genio di Platone, genio immenso evidentemente, è stato quello di trovare ed esplicitare l'unico altro termine dell'alternativa, il solo che si oppone alla democrazia, cioè la teocrazia o, se si preferisce, l'ideocrazia» (*La Cité et les lois*, Seuil, Paris 2008, pp. 206-207). In realtà, già Licurgo aveva capito che, per estirpare l'individualismo, era necessario decretare che le leggi e le istituzioni erano manifestazioni della volontà divina: come tali, esse non potevano essere oggetto di esame critico da parte dei cittadini.

⁸³ F. Cerrone, *Genealogia della cittadinanza*, Aracne, Roma 2004, p. 166.

⁸⁴ Tucide, *La guerra del Peloponneso*, Mondadori, Milano 1968, II, 41, 1.

Certo, l'immagine della «scuola dell'Ellade» tracciata da Pericle era fortemente idealizzata⁸⁵. Dietro – anzi, sotto – la democrazia ateniese c'era la schiavitù che «corrompeva, intossicava i rapporti fra le varie classi»⁸⁶. In aggiunta, Atene fu una città imperialista «che si alimentò del dolore, del sangue, della distruzione seminate tutt'intorno, per ogni dove»⁸⁷. Cosa, del resto, che lo stesso Pericle riconobbe quando confessò: «Il nostro impero è una tirannide». E tuttavia la civiltà ateniese – crudele come tutte le civiltà⁸⁸, anche se meno spietata di tante altre⁸⁹ – coltivò una pianta rarissima – *la libertà individuale* – e, precisamente per questo, dispiegò «una creatività i cui effetti sono ancora alla radice delle culture occidentali contemporanee»⁹⁰.

Grazie a Constant, abbiamo preso a distinguere con precisione la «libertà degli antichi» dalla «libertà dei moderni». La prima, tipica delle *poleis*, consisteva nell'esercitare, direttamente e pubblicamente, certe funzioni della sovranità. Essa era una

⁸⁵ «La vera Atene», ha osservato William George Forrest, «il vero Ateniese era molto lontano dall'ideale di Pericle, ma un pubblico di Ateniesi (uomini e donne) qualunque ascoltò il suo discorso o qualcosa di molto simile ad esso, lo comprese e ne accettò i principi sui quali l'ideale si basava. Essi andarono anche forse vicini quant'era umanamente possibile all'attuazione di tali principi» (*Le origini della democrazia greca*, il Saggiatore, Milano, p. 243).

⁸⁶ C. Barbagallo, *Il tramonto di una civiltà*, Le Monnier, Firenze 1923, I, p. 47.

⁸⁷ Ivi, p. 118.

⁸⁸ Nietzsche, con la franchezza che lo caratterizzava, ha detto una atroce verità: «La cultura, che è soprattutto un veritiero bisogno di arte, si appoggia su una base terribile: questa si fa riconoscere nel sentimento terribile della vergogna. Perché esista un terreno vasto profondo e fertile per lo sviluppo dell'arte, la stragrande maggioranza degli uomini deve essere al servizio di una minoranza, deve essere sottomessa – in una misura superiore alla sua miseria individuale – alla schiavitù dei bisogni impellenti della vita. A spese di questa maggioranza e attraverso il suo lavoro supplementare quella classe privilegiata dev'essere sottratta alla lotta per l'esistenza, per riprodurre un nuovo mondo di bisogni e per soddisfare a questi. Conformemente a ciò dobbiamo trovarci d'accordo nel considerare come verità – che suona crudele – l'affermazione che *la schiavitù rientra nell'essenza della cultura*: una verità che certo non lascia alcun dubbio sul valore assoluto dell'esistenza. Tale verità è l'avvoltoio che divora il fegato al fautore prometeico della cultura. La sventura degli uomini che vivono faticosamente deve essere ancor aumentata, per rendere possibile a un ristretto numero di uomini olimpici la produzione del mondo dell'arte» (*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Adelphi, Milano 1991, pp. 98-99).

⁸⁹ La condizione degli schiavi nella società ateniese era di gran lunga migliore di quella, tremenda sotto tutti i punti di vista, degli iloti nella società spartana. Sul punto, è particolarmente istruttivo quanto constatò, indignato, l'Anonimo Ateniese: «Ad Atene la sfrontatezza degli schiavi e dei meteci è enorme: non è neanche consentito batterli, né chi è schiavo ti cederà il passo per la strada. Ti spiego perché questo sia tipico di Atene. Se la legge consentisse ai liberi di picchiare gli schiavi, o i meteci o i liberi, spesso si finirebbe col picchiare un Ateniese – un libero – scambiandolo per uno schiavo. Giacché il popolo non è per niente vestito meglio degli schiavi e dei meteci, e in nulla il suo aspetto è migliore. E nessuno si stupisce ancora del livello di vita consentito in Atene agli schiavi – alcuni dei quali vivono addirittura nel lusso – si può dimostrare che anche questo avviene a ragion veduta. Dove infatti c'è potenza navale, lì è inevitabile essere schiavi degli schiavi per un a ragione economica: per poter riscuotere quello che mi spetta sulle attività del mio schiavo. Insomma, è inevitabile lasciarli praticamente liberi. Dove gli schiavi sono liberi, non è più necessario che il mio schiavo abbia paura di te» (*La democrazia come violenza*, cit., pp. 18-19).

⁹⁰ F. Cerrone, *Genealogia della cittadinanza*, cit., p. 153.

libertà essenzialmente politica che «implicava l'asservimento dell'individuo all'autorità dell'insieme»⁹¹, in quanto quest'ultima interveniva sin nelle relazioni più intime e nulla concedeva all'indipendenza individuale». Alla *polis* [...] non si poteva sfuggire: neppure nella religione poteva evadere il singolo, poiché anch'essa apparteneva allo Stato»⁹². Quindi il *polites* non poteva scegliere neanche le idee concernenti il senso ultimo della vita: «egli doveva credere e sottomettersi alla religione della città»⁹³. La distinzione – tipica della civiltà moderna – fra la sfera pubblica e la sfera privata era sconosciuta agli antichi. «Ogni atto del cittadino poteva interessare la città, che, nella persona dei suoi magistrati, interveniva nelle sfere più diverse»⁹⁴. Per questo, la democrazia greca è stata definita «olistica». In effetti, essa si basava «sull'incapsulamento di tutta la vita associata dentro lo Stato e sul dominio capillare del Potere pubblico su tutta la vita extra-politica dell'uomo»⁹⁵.

Ma i più hanno trascurato il fatto che Constant dice a chiare lettere che c'era una *polis* nella quale era stata istituzionalizzato un tipo di libertà del tutto diverso da quello degli antichi; un tipo di libertà che non implicava l'asservimento totale dell'individuo alla volontà della comunità. Questa *polis* era Atene, il cui Stato «di tutti gli Stati antichi era quello che più assomigliava ai moderni»⁹⁶. Il che fa sorgere il seguente quesito: Perché mai l'evoluzione della società ateniese si differenziò a tal punto da diventare la «negativa fotografica» di Sparta? La risposta di Constant è estremamente precisa e illuminante: *il commercio*. «Il commercio – così egli si esprime – ispira agli uomini un intenso amore per la libertà individuale. Il commercio provvede ai loro bisogni, soddisfa i loro desideri senza l'intervento dell'autorità»⁹⁷. Pertanto, se l'Atene di Pericle fu la più liberale delle città antiche, ciò dipese sia dalla separazione fra il potere religioso e il potere politico che dal ruolo che il mercato ebbe nella sua esistenza storica.

L'economia ateniese «constava di tre elementi intrecciati, che oggi consideriamo separati: redistribuzione fra economie domestiche di tipo feudale; redistribuzione al livello dello Stato; elementi di mercato»⁹⁸. La presenza di questi ultimi fu di decisiva importanza per la nascita e l'istituzionalizzazione della libertà individuale. La ragione di ciò è stata così formulata da Polanyi: «In una democrazia, dove ci si

⁹¹ B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata alla libertà dei moderni*, in *Scritti politici*, il Mulino, Bologna 1968, p. 38.

⁹² J. Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1974, II, p. 109.

⁹³ N. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Hachette, Paris 1968, p. 268.

⁹⁴ F. Chamoux, *La civilisation grecque*, Arthaud, Paris 1983, p. 261.

⁹⁵ G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, Chatham 1987, p. 198.

⁹⁶ B. Constant, *La libertà degli antichi*, cit., p. 39.

⁹⁷ Ivi, p. 43.

⁹⁸ K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, Einaudi, Torino 1983, p. 214.

aspetta che i cittadini si amministrino da soli, la distribuzione degli alimenti richiede il mercato; poiché altrimenti come potrebbero i cittadini [...] procurarsi il necessario per mantenersi. In termini moderni, si potrebbe parlare di redistribuzione fra una pianificazione burocratica su vasta scala, come in Egitto, e una pianificazione democratica su scala ridotta, dove il mercato gioca un ruolo importante nella distribuzione degli alimenti, come nell'Atene dell'età classica»⁹⁹. Il che significa che capire la democrazia ateniese «vuol dire *capire il posto che il mercato vi occupò*»¹⁰⁰; più precisamente, capire che quel tanto di libertà individuale che Atene riuscì a coltivare fra le sue mura dipese dal fatto che «Pericle abbracciò la causa dell'umile istituzione del mercato»¹⁰¹.

Constant, dunque, aveva colto nel segno quando scriveva che «Atene era, fra tutti gli Stati greci, il più attivo nel commercio e accordava perciò ai suoi cittadini una libertà individuale molto più ampia che a Roma o Sparta. [...] Il commercio aveva fatto sparire presso gli Ateniesi molte di quelle differenze che distinguono i popoli antichi dai popoli moderni. Lo spirito di commercio dei commercianti di Atene era simile a quello dei commercianti dei nostri giorni. [...] Nei loro rapporti con gli stranieri, li vediamo prodigare i diritti di cittadinanza a chiunque, trasferendosi presso di loro con la famiglia, inizi un mestiere o impianti una fabbrica; restate infine colpiti dal loro estremo amore per la libertà individuale»¹⁰². Il che faceva di Atene ciò che Sparta, deliberatamente e metodicamente, si rifiutava di essere: una società nella quale il sistema politico era un complesso di istituzioni «posto a garanzia del privato», cioè a dire dell'insieme degli interessi, dei bisogni, delle aspirazioni dei singoli», concepiti come «portatori di diritti individuali, garantiti dal principio di eguaglianza politico-formale»¹⁰³. Sicché non può essere considerata un forzatura la tesi di Popper, secondo la quale Atene, durante il governo di Pericle, aveva assunto alcune caratteristiche tipiche della democrazia liberale¹⁰⁴ e che, pertan-

⁹⁹ Ivi, p. 214.

¹⁰⁰ Ivi, p. 210.

¹⁰¹ Ivi, p. 213. Non diversa la tesi di Finley, il quale, dopo aver ricordato che le società del Vicino Oriente erano «dominate dai grandi complessi che ruotavano attorno al Palazzo o al Tempio e che regolavano la vita economica, militare, politica e religiosa attraverso un'unica operazione complicata, burocratica e archivistica», ha sottolineato che il mondo ateniese era «essenzialmente e puntualmente caratterizzato dalla proprietà privata, dal commercio privato e dalle manifatture private» (*L'economia degli antichi e l'economia dei moderni*, Laterza, Bari, pp. 21-22). Il che, espresso con il linguaggio di Hayek, significa che, mentre l'Oriente era dominato da *Taxis*, ad Atene prevaleva *Cosmos*.

¹⁰² B. Constant, *La libertà degli antichi*, cit., pp. 43-44.

¹⁰³ D. Musti, *Demokratia*, cit., pp. VII-VIII. Che ad Atene esistessero dispositivi legali la cui funzione era la protezione dei diritti dei cittadini è confermato dal fatto che persino durante il governo dei Trenta Tiranni un uomo «poteva salvarsi la vita restando a casa» (J.W. Jones, *The Law and the Legal Theory of the Greeks*, Oxford University Press, Oxford 1956, p. 91).

¹⁰⁴ Per altro, la tesi di Popper era stata già avanzata da Max Pohlenz: «La libertà di comportamento è tratto distintivo della spiritualità ateniese. Contrapponendola nel modo più netto a Sparta, Pericle

to, la guerra del Peloponneso non fu solo lo scontro fra due potenze entrambe desiderose di imporre la propria egemonia sull'Ellade; fu anche – e in un certo senso soprattutto – lo scontro fra due modelli di società: chiuso e olistico quello spartano; aperto e individualistico quello ateniese¹⁰⁵. Fu, insomma, *il primo grande scontro fra la città sacra e la città secolare*.

Alla luce di tutto ciò, non si può non concludere che la lettura popperiana del significato culturale del conflitto fra Sparta e Atene, lungi dall'essere una distorsione ideologica della storia compiuta per attribuire alla tradizione liberale un nobile *pedegree*¹⁰⁶, getta una luce chiarificatrice sulle condizioni strutturali che resero possibile la costruzione di una società a vocazione individualistica, non più assoggettata alla logica tribale e alle potenze sacro-magiche. Se tale lettura ha incontrato tante resistenze, è perché essa si è scontrata con un tenace luogo comune – per altro, alimentato da studiosi di grande valore e reputazione quali Berlin, Sartori, Finley, Grimal¹⁰⁷ – secondo il quale Atene, come tutte le altre *poleis*, non conobbe la libertà dei moderni.

rivela che Atene non vuole essere uno Stato militare, in cui tutta la vita dei singoli è costretta all'addestramento livellatore della caserma. [...] Lo spirito di libertà domina tutta la vita cittadina. Atene sdegnava parimenti di chiudersi agli influssi stranieri ed anche all'interno non conosceva controlli o tutele o inutili intromissioni nella vita privata. Lo Stato lascia libero ogni cittadino di regolare la sua personale esistenza secondo i propri gusti. [...] Per la prima volta nella storia universale non solo viene riconosciuto il diritto dell'individuo ad una vita propria all'interno della comunità, ma il libero sviluppo della personalità è addirittura iscritto fra i fini dello Stato. [...] Nell'Atene di Pericle, all'ideale del governo del popolo, si intrecciò il principio fondamentale del liberalismo moderno, che cioè ciascun cittadino, all'interno dell'organismo statale, deve conservare la libertà di pensare e di agire autonomamente e di manifestare con franchezza la propria opinione, mentre lo Stato deve immischiarsi quanto meno possibile nella vita privata dei singoli. Fu lo spirito di Pericle a fondere insieme i due ideali (quello democratico e quello liberale) e a trasmetterli alla posterità come un tutto unico. Se si seguono le discussioni sul liberalismo e il socialismo. [...] si resta sorpresi nel constatare quanto esse riecheggino, speso fino nella formulazione verbale, le idee di Pericle» (*L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 212-216). Non diversa la conclusione cui è giunto Mogens Herman Hansen: «*Demokratia, eleutheria e to ison* costituivano una triade nell'ideologia politica ateniese, così come democrazia, libertà e uguaglianza nell'ideologia liberal-democratica dei secoli diciannovesimo e ventesimo» (*La democrazia ateniese*, cit. p. 117).

¹⁰⁵ Cfr. L. Infantino, *Ignoranza e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 31 ss.

¹⁰⁶ Per esempio, Lucio Colletti si è detto «stupito» di fronte al fatto che Popper non ha tenuto conto del celebre discorso di Constant del 1819 (*Pagine di filosofia politica*, Rizzoli, Milano 1989, p. 113). Ma è vero esattamente il contrario: Popper non ha fatto altro che sviluppare la tesi di Constant, secondo la quale ciò che caratterizzò l'esperimento di vita collettiva compiuto nell'Atene di Pericle fu «l'estremo amore per l'indipendenza individuale» (*La libertà degli antichi*, cit., p. 43).

¹⁰⁷ «L'idea di libertà dal controllo dello Stato, difesa negli stessi anni di Constant da Humboldt, e che avrebbe trovato il suo campione più eloquente in John Stuart Mill, è totalmente estranea al mondo antico» (I. Berlin, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 324). «La libertà liberale era sconosciuta ai Greci» (G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, cit., p. 283). «Ad Atene ciò che mancava completamente era proprio la concezione di quei diritti inalienabili che sono stati la base della moderna dottrina liberale: la libertà di parola, di religione e così via» (M. Finley, *Economia e società nel mondo antico*, cit., p. 122). «Anche ad Atene l'individuo era subordinato al gruppo. Questo agiva come un tiranno insaziabile e più si pretendeva libero e più era tirannico» (P. Grimal, *Les erreurs de la liberté*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, p. 99).

Ora, a parte il fatto che l'autore – Constant – cui dobbiamo la fondamentale distinzione fra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni riconobbe esplicitamente che quest'ultima non era affatto sconosciuta nell'Atene di Pericle, ciò che rende insostenibile una tale tesi è che essa è incapace di spiegare l'attecchimento e la crescita della «pianta-filosofia» sul terreno della società ateniese¹⁰⁸. Come avrebbe potuto mai apparire una «libera e indipendente classe di uomini» capaci di fare della filosofia un «elemento della vita pubblica»¹⁰⁹ in uno Stato in cui non fosse stato in qualche modo garantita un'ampia libertà di espressione e di critica? Del resto, ciò che la logica suggerisce è confermato da quello che Platone, nel *Gorgia*, fa dire a Socrate, e cioè che Atene era la città «dove più di ogni altro luogo dell'Ellade tutti godevano della maggior libertà di parola»¹¹⁰. Una libertà di parola – la *parrhesia* – che, oltre ad essere «il fondamento stesso della democrazia»¹¹¹, era logicamente «connessa con la libertà di fare ciò che si vuole», talché «la libertà dell'uso del *logos* divenne sempre più la libertà della scelta del *bios*»¹¹².

Le due libertà – quella del *logos* e quella del *bios* – produssero e l'«emergenza dell'individuo»¹¹³ e la correlativa affermazione della «libera discussione fra uomo e uomo»¹¹⁴, fondamentale sia nella vita politica che nella vita spirituale. Non a caso, Sparta – tutta dominata dalla logica tipica della città sacra, ermeticamente chiusa e ostile sia al commercio che ad ogni forma di individualismo – non conobbe la figura del filosofo, così come non conobbe la figura del mercante. Né avrebbe potuto essere diversamente, poiché Licurgo aveva disposto le cose in modo tale che tutto po-

¹⁰⁸ In realtà, Finley è costretto ad ammettere che il fatto che i sofisti potessero introdurre il principio illuministico, secondo il quale tutte le convenzioni e le istituzioni devono superare «il duro esame della ragione», attesta che ad Atene «la libertà di espressione fu molto ampia» (*La democrazia degli antichi e la democrazia dei moderni*, Laterza, Bari 1997, p. 98 e p. 101).

¹⁰⁹ J. Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, cit., II, p. 83.

¹¹⁰ Platone, *Gorgia*, in *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1974, XIII. Naturalmente, Platone fu molto turbato dalla libertà di parola di cui godevano i suoi concittadini. In essa, egli vide «una specie di anarchia, che comportava la libertà di scegliere ciascuno il proprio stile di vita, senza limiti» (M. Foucault, *Discorso e verità*, Donzelli, Roma 1996, p. 146). Ossia: vide nella *parrhesia* una istituzione affatto incompatibile con il modello di società olistica da lui delineato prima nella *Repubblica* e successivamente nelle *Leggi*.

¹¹¹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 153.

¹¹² M. Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 56. E, infatti, nella *Politica* di Aristotele leggiamo: «Il presupposto della costituzione democratica è la libertà, tanto che si dice che solo con questa costituzione è possibile godere della libertà, che si afferma essere il fine di ogni democrazia. [...] Un altro consisterebbe nel vivere ciascuno vuole, e questo sarebbe opera della libertà» (Utet, Torino 1955, VI, 2). È appena il caso di sottolineare che il «vivere come si vuole» era sconosciuto ai «liberi» cittadini di Sparta, ma non ai cittadini di Atene; e non lo era perché si era affermata «una filosofia del diritto alla felicità nella libertà, e in un clima di eguaglianza formale per tutti, dove la legge era sovrana nel garantire a ciascuno quella che oggi diremmo la libera esplicitazione della propria personalità, a partire dai diritti del corpo» (D. Musti, *Demokratia*, cit., p. 119).

¹¹³ A. Snodgrass, *La Grèce archaïque*, Hachette, Paris 1986, p. 193.

¹¹⁴ V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, cit., p. 132.

teva accadere nella società spartana, eccetto che le istituzioni – e le credenze sulle quali esse si appoggiavano – potessero essere oggetto di discussione critica. Lo spartiate doveva avere poche granitiche certezze e manifestare in ogni circostanza di possedere in sommo grado la virtù dell'*aidos*, «la deferenza nei confronti della volontà del gruppo»¹¹⁵. Di qui la proibizione di «trafficare» con le idee straniere, nelle quali giustamente Licurgo aveva visto una potenza insidiosa quanto dirompente. Il che, ovviamente, poteva accadere solo alla tassativa condizione di impedire il commercio internazionale, fonte inevitabile di contaminazione spirituale.

Mentre Sparta soffocava nel suo seno ogni forma di libertà individuale e sbarrava la strada al mutamento, sacralizzando le istituzioni ed elevando una impenetrabile barriera attorno ai suoi *politai*, di modo che essi non fossero infettati da idee e costumanze aliene, ad Atene Pericle gestiva una «*anomalia* che si inventava ogni giorno un nuovo modello»¹¹⁶, applicando il principio di libertà individuale in tutti i campi. Nel campo economico, adottando una strategia «liberoscambista»¹¹⁷, grazie alla quale fece della sua città «un mercato in mezzo alla Grecia, dove vi era una tale abbondanza che era facile procurarsi tutte insieme quelle mercanzie che altrove si trovavano con difficoltà e sparse»¹¹⁸; nel campo politico, dove la «libertà individuale era assoluta»¹¹⁹; nel campo spirituale, invitando ed ospitando con tutti gli onori Protagora e Gorgia, i quali, iniettando nei giovani il bacillo della discussione critica, avrebbero trasformato Atene nel quartier generale della filosofia¹²⁰, rendendo così possibile quel fenomeno che Pierre Lévêque ha descritto come il «*trionfo dell'individuo*, dell'uomo che ha come sola arma la ragione contro gli imperativi dello Stato e della Tradizione»¹²¹. In effetti, «Atene offriva opportunità incomparabili per uno spirito creativo. In nessun altro luogo c'era una così perfetta libertà di

¹¹⁵ A. Powell, *Athens and Sparta*, Routledge, Londra 1988, p. 236.

¹¹⁶ P. Amato, *Il teorema di Pitagora*, Il Ventaglio, Roma 1990, p. ???

¹¹⁷ F. Chatelet, *Périclès et son siècle*, cit. p. 162. Una delle più importanti conseguenze della politica libero-scambista adottata da Pericle fu lo «sviluppo delle banche private: prima le banche erano soprattutto templari» (D. Musti, *Storia greca*, Laterza, Bari 1992, p. 473).

¹¹⁸ Isocrate, *Panegirico*, 42, in *Orazioni*, cit., p. 114.

¹¹⁹ F. Glotz, *La Cité grecque*, cit., p. 139. Contro la tesi di Glotz si è soliti evocare la condanna di Socrate. Ma si dimentica che essa «avvenne in un clima di sospetti e di risentimenti, nel pieno di una guerra che Atene stava perdendo, nello stesso modo in cui, se i nazisti avessero sconfitto gli Stati Uniti, una commissione di indagine del Senato americano avrebbe magari condannato Charles Beard per aver indebolito la fiducia popolare nei Padri della Costituzione o John Dewey per aver alterato il sistema di insegnamento tradizionale fondato sul leggere, sullo scrivere e sul far di conto» (L. Mumford, *La città nella storia*, cit., p. 194). E si dimentica altresì che quando Teofrasto, accusato di empietà, fu costretto ad abbandonare Atene, «furono tanti gli studenti che lo seguirono che i negozianti protestarono in massa, affermando che i loro commerci avevano subito un calo pericoloso. Di lì a un anno il decreto fu revocato: Teofrasto tornò in trionfo a presiedere il Lyceum e vi restò quasi fino alla sua morte» (W. Durant, *Storia della civiltà*, Mondadori, Milano 1966, II, p. 815).

¹²⁰ Cfr. M. Untersteiner, *I sofisti*, Einaudi, Torino 1949.

¹²¹ P. Lévêque, *La civiltà greca*, cit., p. 302.

pensiero e di parola, in nessun altro luogo gli uomini dimostravano un così profondo interesse per le novità»¹²². Istituzionalizzando nel suo seno il mercato, Atene, oltre ad offrire all'*homo oeconomicus* un vasto campo d'azione¹²³, spalancò le porte alla filosofia, con l'inevitabile risultato che «si dava sempre più importanza alla *ratio* e affiorava il dubbio che si potesse ancora contare sugli Dei e sul loro aiuto»¹²⁴.

Dal momento che «l'individualista del V secolo esige una educazione personale, ed era pronto a pagarla per ottenerla»¹²⁵, la cultura dei sofisti, «Individualistica nel suo nucleo più profondo», fu «importata come una merce sul mercato e messa in commercio»¹²⁶. Nacque il *mercato delle idee*, animato da quelli che Cleone avrebbe descritto come «spregiatori delle tradizioni» e «amanti delle novità»¹²⁷; e nacque altresì il severo *tribunale della ragione* che portò alla messa in discussione dell'esistenza degli dei¹²⁸ e al «crollo della credenza dei valori tradizionali»¹²⁹. Un

¹²² M. Rostovtzev, *Storia del mondo antico*, cit., p. 283.

¹²³ Ha osservato Ehrenberg che, a mano a mano che il mercato si espandeva, gli ateniesi «si accorsero sempre più dell'importanza del denaro e, a poco a poco, il lato economico della vita finì per sovrapporre quello politico. [...] Un nuovo tipo cominciò a predominare, un tipo certamente non ignoto ai giorni nostri, il tipo d'uomo che desidera soltanto la vita tranquilla e la prosperità dei suoi affari» (*L'Atene di Aristofane*, cit., pp. 512-513). Dal canto suo, Claude Mossé è giunto alla conclusione che «sarebbe eccessivo e rischioso dire che l'uomo greco è diventato alla fine del V secolo un *homo oeconomicus*. Ma si può senza troppe esitazioni dire che non era più veramente quello *zoon politikon* che Aristotele cercava vanamente di far rinascere» (*L'homme et l'économie*, in J.P. Vernat, a cura di, *L'homme grecque*, Seuil, Paris 1993, p. 72). Pertanto, non si può condividere la tesi di Domenico Fisichella, secondo la quale «il mondo antico ha teorizzato l'*homo politicus*, ma non ha teorizzato (perché non poteva) l'*homo oeconomicus*, che è il protagonista del mercato» (*Il denaro e la democrazia*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 68). Infatti, «Aristotele, pur condannando per ragioni etiche e politiche la crematistica innaturale, tuttavia ne conosce l'esistenza e ne descrive il funzionamento, individuandone l'origine nello scambio, nell'uso del denaro come fine e nella sua tendenza all'accumulazione illimitata della ricchezza, e soprattutto individuandone il luogo di attuazione nel mercato. Si può dire pertanto che egli scopre per la prima volta l'economia di mercato, destinata ad occupare nell'età moderna, l'intero campo delle attività economiche, e ne dà, indipendentemente dalla sua valutazione morale, una descrizione scientifica che sotto molti aspetti precorre la moderna economia politica» (E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1993, pp. 298-299). Va inoltre ricordato che persino un conservatore come Senofonte non condannava la crematistica e giudicava «la capacità di accrescere la dote più importante e caratteristica dell'*oikonomos*» (F. Roscalla, *Introduzione a Senofonte, Economico*, Rizzoli, Milano 2000, p. 49).

¹²⁴ F. Schachermeyer, *Pericle*, Salerno, Roma 1985, p. 162.

¹²⁵ T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, cit., p. 61.

¹²⁶ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 512. È interessante notare che tra le definizioni coniate da Platone della figura del sofista, «ce ne sono tre, cioè a dire la metà, che hanno rapporto con l'attività mercantile» (L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, Paris 1982, p. 237).

¹²⁷ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, cit., III, 37-38.

¹²⁸ Mentre Protagora, nei confronti degli dei, assunse una posizione scettica, Prodico di Ceo sviluppò una teoria delle origini sociali della religione e Crizia il Giovane, nel suo dramma *Sisifo*, si spinse sino a dichiarare che le divinità erano state inventate per tenere a freno le plebi. Dal canto suo, il sofista Evemero detto l'Ateo formulò la teoria secondo la quale gli dei altro non erano che antichi uomini celebri che erano stati divinizzati dopo la morte (Cfr. R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1954, pp. 128 ss.).

¹²⁹ G. Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, Puf, Paris 1995, p. 87.

crollo che fu la diretta conseguenza del fatto che i sofisti, «come stranieri, *outsiders* rispetto alla città che li ospitava, si sentirono liberi di mettere in discussione, di sottoporre ad analisi valori che erano tradizionalmente sentiti come assolutamente immutabili e insindacabili»¹³⁰. Ne scaturì una *rivoluzione culturale* che investì tutto e tutti. In particolare, la concezione della legge, la quale cessò di apparire allo sguardo degli Ateniesi come un «ordine universale legato al volere divino»¹³¹. Fu «*desacralizzata*»¹³² e, contemporaneamente, fu proclamato l'esplosivo «principio dell'eguaglianza umana», dal quale fu dedotto che «le differenze che il diritto positivo poneva tra uomo e uomo erano differenze che violavano e rompevano la sostanziale parentela che c'era fra gli uomini, erano quindi *contro natura*»¹³³. In tal modo, grazie alla pedagogia *dissacrante* dei sofisti, «tutto divenne invenzione e scoperta»¹³⁴ e la critica dei dogmi e dei miti, delle tradizioni e delle convenzioni crebbe come un fiume in piena. Il risultato fu un *turning point* di significato e importanza epocali. Infatti, «con i sofisti nacque l'idea del relativismo storico, la consapevolezza del condizionamento storico delle verità scientifiche, delle norme etiche e degli articoli di fede. Essi furono i primi che in tutti i valori e in tutti gli ordinamenti: nella scienza, nel diritto, nella morale, nel mito, nell'immagine degli Dei, videro forme storiche, create dallo spirito e dalla mano dell'uomo. Scoprirono la relatività della verità e del falso, del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male; riconobbero l'origine pragmatica delle valutazioni umane, e furono i precursori di tutte le tendenze umanistiche e illuministiche. Il loro razionalismo e relativismo era del resto connesso con lo stesso stile economico, con le stesse tendenze della libera concorrenza e della corsa al guadagno, da cui sarebbe nata la concezione rinascimentale della natura, dell'illuminismo del XVIII secolo e il materialismo del XIX. Il capitalismo antico aprì ai sofisti prospettive simili a quelle che il capitalismo moderno avrebbe aperto ai suoi successori»¹³⁵.

Dall'analisi fin qui condotta, risulta con sufficiente chiarezza che il nucleo essenziale della città secolare – la separazione fra lo Stato e la religione, la logica pluralistico-competitiva, la libertà individuale, il mercato, il razionalismo, la cultura laica, il filoneismo, eccetera – fu istituzionalizzato in quello straordinario laboratorio storico che fu l'Atene dei sofisti. Qui – in modi ancor più netti di quelli già registrati nelle colonie – si verificò la fuoriuscita dalla società chiusa e l'esplorazione dello sconfinato «mondo dei possibili» attraverso la continua sperimentazione di forme di vita diverse da quelle, unte di sacro, della Tradizione. E tutto ciò ebbe inizio a par-

¹³⁰ M. Bonazzi, «Introduzione» a M. Bonazzi, a cura di, *I sofisti*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 16-17.

¹³¹ J. de Romilly, *La legge nel pensiero greco*, Garzanti, Milano 2005, p. 29.

¹³² G. Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, cit., p. 87.

¹³³ G. Casertano, *Sofista*, Guida, Napoli 2004, p. 90.

¹³⁴ J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Fallois, Paris 1988, p. 42.

¹³⁵ A. Hauser, *Storia sociale dell'arte*, Einaudi, Torino, I, p. 118.

tire dal momento in cui la società ateniese si aprì all'economia di mercato e alla filosofia; quando, cioè, il mercante e il filosofo divennero i principali protagonisti della scena sociale.

Atene e Gerusalemme

Graecia capta ferum victorem coepit, et artes intulit agresti Latio. In questi celebri versi di Orazio è sintetizzato uno dei fenomeni più straordinari della storia universale: la penetrazione, nel cuore della società romana, della cultura della città secolare, laica e individualista¹³⁶.

L'antica società romana «rassomigliava, sino ad una certa misura, ad alcuni ordini monastici e sette religiose che furono dopo: perché in essa vigeva una di quelle ingegnose combinazioni di insegnamenti, esempi, sorveglianze e minacce reciproche, con cui un piccolo gruppo di uomini può, sottoponendo ciascuno dei suoi membri alla tirannia dell'opinione e del sentimento di tutti e togliendo a tutti il modo di vivere fuori del gruppo, far loro spiegare, in certe opere almeno, maggior zelo, abnegazione e disciplina, di quanto la natura dei più sarebbe capace»¹³⁷. In questa società compatta – «immersa nelle sue tradizioni, nei suoi costumi atavici, e quindi su una fede intatta e solida nella sua concezione del mondo»¹³⁸ – «sboccò dalla Grecia [...] un amplissimo fiume di discipline e di arti»¹³⁹ e, con esso e grazie ad esso, lo spirito dissacrante della filosofia, il quale «giungeva, con le sue alate e vaporose speculazioni, fino a negare ogni principio stabile, a infrangere, empiamente iconoclasta, ogni verità assoluta, a rovesciare gli altari degli Dei, a discutere la religione della patria perfino a convertire la verità in errore, l'errore in verità»¹⁴⁰. Contemporaneamente, il mercato cominciò ad alterare l'antico sistema di vita: Roma cessò di essere una società dominata dalla «onnipotenza del costume»¹⁴¹ e prese a trasformarsi «in una civiltà mercantile, ricca, colta e voluttuosa»¹⁴², mentre l'ellenismo si insinuava «nelle

¹³⁶ Il fenomeno è una massiccia confutazione della tesi di coloro che sostengono che prevalgono, sempre e comunque, i valori dei vincitori. Nel caso specifico, accadde il contrario: fu la cultura dei vinti a prevalere su quella dei vincitori.

¹³⁷ G. Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*, Treves, Milano 1904, I, p. 143.

¹³⁸ J. Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*, cit., p. 143.

¹³⁹ Cicerone, *Lo Stato*, in *Opere politiche e filosofiche*, Utet, Torino 2004, II, p. 19.

¹⁴⁰ C. Barbagallo, *Storia universale*, Utet, Torino 1955, II, p. 412. Contro l'invasione culturale greca reagì il partito conservatore capitanato da Catone, che percepì con grande lucidità che la diffusione della filosofia, traducendo il *mos maiorum* davanti al tribunale della ragione, avrebbe minato le basi ideologiche della Repubblica, che erano rigorosamente collettivistiche. E, in effetti, quello che Cicerone avrebbe definito «un innesto di civiltà» alimentò l'individualismo: il cittadino si fece «audacemente cosciente di sé nei confronti dello Strato, il figlio nei confronti del padre, la donna nei confronti dell'uomo» (W. Durant, *Storia della civiltà*, Mondadori, Milano 1964, III, p. 117).

¹⁴¹ T. Mommsen, *Storia di Roma antica*, Sansoni, Firenze 1973, p. 1057.

¹⁴² G. Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*, Treves, Milano 1904, I, p. 221.

più intime midolle della nazione italica», col risultato che «non vi fu campo del pensiero e dell'azione umana» nel quale non si manifestò la «lotta del vecchio e del nuovo costume»¹⁴³, cioè la lotta fra la religione tradizionale – che per l'innanzi aveva regolato in maniera ferrea la vita in tutte le sue manifestazioni – e la filosofia, che metteva in discussione persino la granitica fede negli dei sulla quale si appoggiava il *mos maiorum*¹⁴⁴. Così, «il pio cittadino dei tempi antichi, che celebrava diligentemente il culto degli Dei, si abbandonava alla trascuratezza, alla *neglegentia deorum* stigmatizzata da Livio. Nell'87 a.C., in piena guerra civile, il flamine di Giove, Lucio Cornelio Merula, si tolse la vita con il suicidio votivo in Campidoglio. Ma, tornata la pace, nessuno si curò di trovargli un successore, come se il sacerdote del primo Dio di Roma fosse un elemento superfluo nell'ingranaggio del sacro. Questo vuoto si prolungò fino ad Augusto, per ben settantacinque anni»¹⁴⁵. Un vuoto che, in qualche modo e in qualche misura, fu colmato dalla filosofia, vissuta dalle élites come «la panacea che conferiva alla vita il suo unico scopo e piacere»¹⁴⁶.

Come era già accaduto nell'Atene dei sofisti, «i genitori mandavano i loro figli, ed essi stessi spesso andavano, ad ascoltare conferenze di uomini che promettevano di fornire un codice razionale di vita civile, o un rivestimento formale per ricoprire la nudità dei desideri. Quelli che potevano permetterselo, pagavano i filosofi perché vivessero con loro, in parte come educatori, in parte come consiglieri spirituali, in parte come compagni colti»¹⁴⁷. Il risultato fu che lo spirito laico di Atene conquistò i membri della classe dominante, i quali «si aggrapparono alla filosofia come a un dignitoso surrogato di quella fede religiosa nella quale avevano cessato di credere e trovarono nella sua etica un codice morale alle loro tradizioni e ai loro ideali»¹⁴⁸. Avendo la religione «perduto il dominio delle anime»¹⁴⁹, nelle pubbliche cerimonie la parte più colta della società «affettava venerazione per le istituzioni religiose nazionali, ma il segreto disprezzo traspariva dalla leggera e goffa maschera, e anche la plebe, scoprendo che le sue divinità erano respinte e derise da coloro di cui era avvezza a rispettare il rango e l'intelligenza, era presa da dubbi e apprensioni circa la verità di quelle dottrine, alle quali credeva con la più implicita fede»¹⁵⁰. Ignorando

¹⁴³ T. Mommsen, *Storia di Roma antica*, cit., p. 1060.

¹⁴⁴ Due testi documentano con impressionante chiarezza il collasso della del sistema di credenze religiose fra le élite romane: il *De rerum natura* di Lucrezio – massima espressione poetica dell'ateismo epicureo – e il *De natura deorum*. Quest'ultimo è «il più stupefacente che abbia mai scritto un pontefice: in esso (Cicerone) si dedica a cercare per tutto l'universo quegli Dei che gli erano scappati dall'anima, semplicemente, come l'uccello scappa dalla gabbia» (J. Ortega y Gasset, *Sull'Impero romano* in *Scritti politici*, Utet, Torino 1979, p. 995).

¹⁴⁵ J. Champeaux, *La religione dei Romani*, il Mulino, Bologna 2002, p. 115.

¹⁴⁶ M. Grant, *La civiltà di Roma*, il Saggiatore, Milano 1962, p. 204.

¹⁴⁷ W. Durant, *Storia della civiltà*, cit., II. pp. 390-391.

¹⁴⁸ Ivi, p. 128.

¹⁴⁹ J. Carcopino, *La vita quotidiana a Roma*, Laterza, Bari 1993, p. 143.

¹⁵⁰ E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, Einaudi, Torino 1967, p. 445.

che cosa fosse una casta sacerdotale e non avendo «nessuna legge e nessuna rivelazione scritta che ponesse la religione al di sopra dello Stato e della restante vita, (l'Impero) costituiva un mondo perfettamente laico»¹⁵¹ che ospitava nel suo seno un ampio *mercato delle religioni*, caratterizzato dalla «esistenza di un insieme di fornitori religiosi indipendenti»¹⁵². E ciò accadeva perché «Roma accoglieva con benevolenza gli Dei e i culti stranieri, a condizione che essi non turbassero l'ordine pubblico»¹⁵³. Esigeva, però, un atto di devozione nei confronti dell'imperatore; il quale, tuttavia, «non recava con sé nessuna implicita proclamazione di una qualsiasi fede religiosa, ma aveva il valore di una dichiarazione di lealismo verso la comunità»¹⁵⁴.

Senonché, a partire dalla seconda metà del I secolo, prese a diffondersi una nuova religione proveniente dall'Oriente – il cristianesimo –, i cui seguaci erano dominati da un potente imperativo etico: «quello di estraniarsi dai costumi degli altri, essere e apparire ciò che per la massa è sempre sospetto: diversi»¹⁵⁵. E questo accadeva perché, per i cristiani, la solenne manifestazione di lealismo, cui erano tenuti tutti i cittadini dell'Impero, era «un atto di idolatria, un culto reso ai demoni, una apostasia che portava alla dannazione, alla morte eterna»¹⁵⁶. Di qui il fatto che essi si rifiutavano di «sostenere la società portando sacrifici agli altari degli altri Dei»¹⁵⁷. In aggiunta, stigmatizzavano come corrotta e corruttrice la società nella quale vivevano come alieni e ad essa opponevano un ideale di purezza spirituale, rigoroso quanto intransigente¹⁵⁸. Ciò – l'osservazione, assai istruttiva, è di Jean Guitton – faceva del movimento cristiano, in quanto «purezza al lavoro», una «cospirazione organizzata»¹⁵⁹, i cui attivisti attendevano, colmi di aspettative chiliastiche, la catastrofe parusaica che avrebbe posto fine all'empio dominio pagano. Il loro irenismo era, in realtà, *una vera e propria dichiarazione di guerra contro l'ordine esistente in tutte le sue manifestazioni*, poiché si basava sull'antitesi – al tempo stesso teologica e morale – fra «il giuramento prestato a Dio e quello prestato agli uomini, fra il vessillo di Cristo e il ves-

¹⁵¹ J. Burckhardt, *Storia sulla storia universale*, Einaudi, Torino 1998, p. 141. La laicità dello Stato romano era rafforzata dalla tendenza della giurisprudenza «a tenere distinto il diritto sacro dal profano» (F. Schulz, *Storia della giurisprudenza romana*, Sansoni, Firenze 1968, p. 61). C'è di più: nell'età degli Antonini si registra «lo sforzo di creare, come mai si era verificato in altri imperi, un modello avanti lettera dello Stato di diritto» (S. D'Elia, *Una monarchia illuminata*, La Città del Sole, 1995, p. 43).

¹⁵² R. Stark, *La scoperta di Dio*, Lindau, Torino 2008, p. 165.

¹⁵³ J.P. Moisset, *Histoire du catholicisme*, Flammarion, Paris 2006, p. 30.

¹⁵⁴ A.J. Toynbee, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino 1967, p. 216.

¹⁵⁵ L. Storoni Mazzolani, *Sant'Agostino e i pagani*, Sellerio, Palermo 1987, p. 21.

¹⁵⁶ A. Bernet, *Les chrétiennes dans l'Empire romain*, Perrin, Paris 2003, p. 14.

¹⁵⁷ M. Goodman, *Roma e Gerusalemme*, Laterza, Bari 2009, p. 594.

¹⁵⁸ Per un cittadino dell'Impero, convertirsi a quella che veniva giudicata una *exitiabilis superstitio* significava *exuere patriam*, cioè «spatriare spiritualmente» e, quindi, diventare un alieno.

¹⁵⁹ J. Guitton, *Il puro e l'impuro*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 26.

sillo del Diavolo, fra il campo della Luce e il campo della Tenebra»¹⁶⁰. Conseguentemente, le istituzioni dell'Impero e le pratiche pagane erano «non soltanto aliene, ma nemiche di Dio»¹⁶¹. Di più: erano *sataniche*, dal momento che, per la nuova religione – un manicheismo *ante litteram* – «le cose che non erano di Dio non potevano, evidentemente, essere d'altri che del Diavolo»¹⁶². Talché il cristiano non poteva non augurarsi la distruzione dell'Impero, che egli percepiva come la Nuova Babilonia, «madre delle prostitute e degli abomini della Terra» (*Apocalisse*, 17, 5).

Era inevitabile, pertanto, che le autorità vedessero nella nuova religione una potenza non solo spiritualmente estranea, ma chiaramente e dichiaratamente ostile all'Impero. Di qui il fatto che, per ben 150 anni, i cristiani vissero in una strana situazione: «impopolari, ma generalmente tollerati; mai sistematicamente perseguitati, ma esposti in ogni momento al rischio di subire il supplizio mortale, se fosse venuto in mente a qualcuno di denunciarli»¹⁶³. Quando, però, a partire dal III secolo, la pressione dei barbari si fece sempre più minacciosa, iniziò l'età delle persecuzioni contro il movimento cristiano, percepito come «uno Stato nello Stato»¹⁶⁴ che, con la sua opera di demonizzazione dei valori e delle istituzioni esistenti, minava le basi morali dell'Impero: una rottura radicale con «la tolleranza religiosa, che era la normale prassi greca e romana»¹⁶⁵.

Ma non furono solo le persecuzioni a lacerare le viscere intellettuali e morali dell'Impero. I progressi della nuova religione, nata per gemmazione dal tronco dell'intransigente monoteismo ebraico, trasformarono la società romana in una arena nella quale si scontravano – sotto il segno dell'antitesi «Atene o Gerusalemme» – due culture, di cui una era la negazione secca dell'altra: la «cultura della ragione» e la «cultura della fede». Sul punto, l'atteggiamento di colui che è stato il vero fondatore del cristianesimo – Paolo di Tarso – non lasciava spazio a dubbi di sorta: egli «conosceva l'esistenza della sapienza dei filosofi greci, ma la condannava in nome di una nuova sapienza che era follia per la ragione: la fede in Cristo»¹⁶⁶. Il risultato – a mano a mano che il cristianesimo si diffondeva – non poteva che essere quello che fu: *una guerra culturale intestina fra Atene e Gerusalemme*, fra i partigiani della «scienza profana» (basata sulla ragione umana) e i partigiani della «scienza sacra» (basata sulla Rivelazione divina). E quest'ultima «non era una conoscenza teoretica

¹⁶⁰ Tertulliano, *De idolatria*, in G. Barbero, a cura di, *Il pensiero politico cristiano*, Utet, Torino 1962, I, p. 225.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ E. Trocné, «Il cristianesimo dalle origini a Nicea», in H.C. Puech, a cura di, *Storia delle religioni*, Laterza, Bari 1976, II, 1, p. 389.

¹⁶⁴ J. Bayet, *La religione romana*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 302.

¹⁶⁵ E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 131.

¹⁶⁶ E. Gilson, *La filosofia del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1989, p. 11.

in termini di argomenti e di analisi, bensì una partecipazione in Dio; non era *episteme*, cioè conoscenza scientifica; era *Gnosis*, conoscenza mistica»¹⁶⁷.

In effetti, lungo tutta la Sacra Scrittura – dalla *Genesi* all'*Apocalisse* – «Dio non si giustifica, non dà prove né argomentazioni. Egli offre le sue verità in maniera completamente diversa da quanto non faccia la metafisica. [...] La verità rivelata non si fonda su niente, non prova niente, non si giustifica davanti a niente»¹⁶⁸: chiede un atto di fede incondizionato e la totale sottomissione dell'uomo ai suoi comandi.

Del tutto logica – date queste premesse – la domanda retorica formulata da Tertulliano: «Che hanno, dunque, in comune Atene e Gerusalemme? L'Accademia e la Chiesa?»¹⁶⁹. E del tutto logica, altresì, la condanna senza appello della sapienza umana, che «pretendeva di possedere la verità», ma, in realtà, «la corrompeva»¹⁷⁰. Alla quale i filosofi rispondevano accusando «i cristiani di abbracciare acriticamente una fede irrazionale e incontrollata, d'essere nemici del *logos*, oppositori accaniti della *paideia*, in cui risiedeva tanta parte della sapienza tramandata dagli antichi»¹⁷¹.

Nietzsche, dunque, aveva visto giusto quando affermava che, nella Bibbia, «la scienza è il *primo* peccato, il germe di tutti i peccati, il peccato *originale*»¹⁷². Tant'è che, nelle *Confessioni* di sant'Agostino, la scienza della natura viene stigmatizzata come una tentazione mortale per la salvezza dell'anima, non diversa da quella sessuale: «Oltre alla concupiscenza della carne – che consiste nella soddisfazione di tutti i sensi e di tutti i piaceri, e che manda in rovina – esiste nell'anima un altro genere di concupiscenza che si fa strada attraverso gli stessi sensi del corpo. È quella che non cerca direttamente il piacere della carne, ma le sensazioni che provengono dall'esperienza della carne: un desiderio fatto di una insulsa quanto avida curiosità, rivestita del titolo di conoscenza e di scienza. [...] Da questa passione morbosa viene anche la spinta ad esplorare i fatti della natura (che sono però fuori della nostra portata): per quanto non serva a nulla conoscerli»¹⁷³.

Pertanto, non può destare sorpresa alcuna constatare che la vittoria del cristianesimo produsse – oltre al *re-incidentamento del mondo* e alla «clericalizzazione della cultura»¹⁷⁴ – la messa al bando della filosofia quale «empia follia» che pervertiva le menti dei giovani e le allontanava dalla Verità rivelata nelle Sacre Scritture¹⁷⁵. In ag-

¹⁶⁷ P. Tillich, *A History of Christian Thought*, Simon and Schuster, New York, p. 56.

¹⁶⁸ L. P. estov, *Atene e Gerusalemme*, Bompiani, Milano 2005, pp. 733-735.

¹⁶⁹ Tertulliano, *Contro gli eretici*, Città Nuova, Roma, 2002, p. 39.

¹⁷⁰ Ivi, p. 38.

¹⁷¹ P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Laterza, Bari 2004, p. 65.

¹⁷² F. Nietzsche, *L'Anticristo*, Mondadori, Milano 1975, p. 181.

¹⁷³ Sant'Agostino, *Confessioni*, Rizzoli, Milano 1991, IX, cap. 35.

¹⁷⁴ S. D'Elia, *Metamorfosi e fine del mondo antico*, Esi, Napoli 1999, p. 126.

¹⁷⁵ La soppressione d'imperio della filosofia ha una data ufficiale: il 529, anno in cui fu emanato il *Codex* di Giustiniano, che così recitava: «Noi proibiamo che venga insegnata ogni dottrina da parte di coloro che sono affetti dalla pazzia degli empi pagani. Perciò nessun pagano simili di istruire coloro che

giunta, lo Stato cristiano, colmo di zelo, non ebbe esitazione alcuna a utilizzare tutti i suoi formidabili mezzi coercitivi per distruggere il mercato delle religioni. In tal modo, venne a crearsi una situazione affatto inedita, così descritta da Jacques Ellul: «La Chiesa traeva, dal riconoscimento dello Stato, vantaggi e inconvenienti. Vantaggi: essa non era più una minoranza perseguitata, ma una società potente. La Chiesa aveva utilizzato il potere imperiale contro i pagani, contro gli eretici. Le sarebbe stato difficile restare unita nella crisi ariana, senza l'intervento imperiale. La Chiesa aveva bisogno della protezione materiale dello Stato ed essa se ne serviva. Ma le perdite erano molto più considerevoli. La Chiesa fu allora obbligata ad accettare l'intervento dello Stato; fu lo Stato che stabilì ciò che era verità cristiana. La Chiesa fu tentata di organizzarsi come il mondo; adottò il dritto romano. D'altra parte, diventò intollerante e persecutrice: essa seguiva la via semplice utilizzando il potere materiale dello Stato. Allora si creò la teoria del braccio secolare al servizio della Chiesa. Sant'Agostino adattò la dottrina della Chiesa ai metodi autoritari e totalitari dello Stato; si pronunciò per la religione di Stato e contro la libertà di coscienza; affermò la preminenza completa della Chiesa sullo Stato, per meglio utilizzare i metodi dello Stato. *L'eresia fu assimilata al crimine*»¹⁷⁶. E lo fu perché «la teologia doveva essere *immutabile*»¹⁷⁷. E parimenti *immutabile* doveva essere l'ordine sociale.

Tutto ciò non nacque da un perverso allontanamento dai principi costitutivi della Buona Novella – come ha affermato Jean-Marie Lustiger¹⁷⁸ – bensì dalla loro logica e rigorosa applicazione. È vero che i cristiani predicavano e praticavano la *caritas*, ma, nello stesso tempo, ossessivamente reiteravano l'idea che tutto ciò che era estraneo al Vangelo – gli dei pagani, il sesso, la filosofia, le passioni tipiche dell'*homo naturalis*, eccetera – era sotto il segno di Satana, «dio di questo mondo» (*Secun-*

sventuratamente li frequentano, mentre, in realtà, egli non fa altro che corrompere le anime dei discepoli. Inoltre, che egli non riceva sovvenzioni pubbliche, poiché non ha alcun diritto derivante da divine scritture o da editti statali per ottenere licenza di cose di questo genere. Se qualcuno qui (a Costantinopoli) o nelle province, risulterà colpevole di questo reato e non si affretterà a ritornare in seno alla nostra Sanata Chiesa, insieme alla sua famiglia, ossia insieme alla moglie e ai figli, cadrà sotto le suddette sanzioni, le loro proprietà verranno confiscate ed essi stessi verranno mandati in esilio» (cit. da G. Reale e D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1983, I, p. 268).

¹⁷⁶ J. Ellul, *Storia delle istituzioni*, cit., I, p. 359.

¹⁷⁷ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1983, III, p. 69.

¹⁷⁸ Una tesi sorprendente, quella del cardinale arcivescovo di Parigi, dal momento che egli afferma che «tutto il Vangelo è nel Deuteronomio» (J.M. Lustiger, *La Promesse*, Parole et Silence, Paris 2002, p. 138), nel quale si leggono «comandi divini» del seguente tenore: «Sterminerai tutti i popoli che il Signore Dio tuo sta per consegnare a te; il tuo occhio non li compiangano» (7, 16); «Quanto a quel profeta e a quel sognatore, egli dovrà essere messo a morte, perché ha proposto l'apostasia dal Signore, dal vostro Dio» (13, 6); «Dovrai passare a fil di spada gli abitanti di quella città, la voterai allo sterminio con quanto contiene, e passerai a fil di spada anche il suo bestiame» (13, 16); «Qualora si trovi in mezzo a te, in una delle città che il Signore tuo Dio sta per darti, un uomo o un donna che faccia ciò che è male agli occhi del Signore tuo Dio trasgredendo la sua alleanza che vada e serva altri dei e si prostri davanti a loro [...] lapiderai quell'uomo o quella donna, così che muoia» (17, 2-5).

da lettera ai Corinzi, 4, 4). Di qui il fatto che «Il cristianesimo fu la prima religione a rivendicare una universalità sopranazionale e a rifiutare nello stesso tempo alle altre religioni il diritto di esistere. In quanto tale, esso era costretto a negare la natura divina dei re pagani, ma fu pronto ad attribuire diritti divini ai re cristiani. Il cristianesimo non si limitò a escludere il non credente; escludeva anche il credente che credeva in modo sbagliato. L'eresia fu il principio di discriminazione che doveva essere accettato dai re cristiani. Così la religione cominciò ad essere considerata apertamente come un principio regolatore della vita politica: un distacco dalla millenaria tradizione greca e romana»¹⁷⁹.

Enormi furono le conseguenze di un tale esclusivismo, fanatico e intollerante. I vescovi, richiamandosi al principio paolino, secondo il quale «non c'era autorità se non da Dio» (*Lettera ai Romani* 13, 1), decretarono – come si legge in un testo della fine del IV secolo – che all'imperatore si «doveva fedeltà e obbedienza e continuo servizio, come a un Dio corporalmente presente»¹⁸⁰. E decretarono altresì che «l'Impero era [...] l'analogo terreno della corte celeste»¹⁸¹, dunque una istituzione rivestita di sacertà. Il processo di fusione del potere politico col potere religioso – già avviato da Costantino – fu completato quando, a partire dal 380, Teodosio il Grande – fermamente determinato a imporre ai suoi sudditi l'unità di fede – con una serie di editti elevò il cristianesimo a religione di Stato¹⁸² e, contemporaneamente, mise al bando i culti pagani, sicché «le masse che restavano non ancora evangelizzate non avevano più cittadinanza legale»¹⁸³. Il risultato fu che «in quasi tutte

¹⁷⁹ A. Momigliano e S.C. Humphreys, «La struttura sociale della città antica», in C. Ampolo, a cura di, *La città antica*, Laterza, Bari 1980, pp. 150-151.

¹⁸⁰ Cit. da J. Burckhardt, *L'età di Costantino il Grande*, Sansoni, Firenze 1990, p. 388.

¹⁸¹ G. Alberigo, *Introduzione a Le decisioni dei concili ecumenici*, Utet, Torino 1996, p. 16.

¹⁸² Il 28 febbraio 380, a Tessalonica, Teodosio promulgò un editto che rendeva obbligatoria per tutti la formula di fede nicena: «Tutti i popoli retti dalla nostra graziosa mitezza devono, come è nostra volontà, perseverare nella professione di fede che il divino apostolo Pietro ha tramandato ai Romani, come prova fino ad oggi la fede da lui proclamata. [...] Ciò significa che noi, secondo l'insegnamento apostolico e la dottrina evangelica, crediamo nella unità divina del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, nella sua identica maestà e nella sua pia Trinità. Coloro che seguono questa legge, devono rivendicare per nostro ordine la designazione di cristiani cattolici; gli altri, che a nostro giudizio sono folli e insensati, devono subire la degradazione vergognosa dell'eresia, le loro conventicole non devono definirsi chiese, ed essi devono essere puniti dapprima da un tribunale divino, poi anche dalla vendetta dei nostri provvedimenti giudiziari, che noi prenderemo fondandoci sul giudizio del Cielo» (cit. da J. Vogt, *Il declino di Roma*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 191).

¹⁸³ S. Pricoco, «Dal Concilio di Nicea a Gregorio Magno», in G. Filoramo, a cura di, *Cristianesimo*, Laterza, Bari 2000, p. 76. Ben diverso era stato l'atteggiamento dell'imperatore Ašoka dopo la sua conversione al buddismo. Non solo non mise al bando gli altri culti, ma si spinse sino a raccomandare una linea di assoluta tolleranza e rispetto nei loro confronti, pronunciando queste nobili parole: «Tutte le sette si propongono l'asservimento dei sensi e la purezza dell'anima. [...] Il Bene è la mola che muove tutte le sette. [...] Questo sviluppo delle sette si può realizzare in molti modi. Ma per tutte vi è un'unica radice, consistente nel sorvegliare il proprio linguaggio, nel non celebrare la propria comunità screditando le altre. [...] Bisogna invece rendere alle altre sette gli onori che gli sono dovuti, in ogni

le province del mondo romano un esercito di fanatici, senza autorità, né disciplina, assalì i pacifici abitanti, e le rovine delle più belle costruzioni dell'antichità attestano tuttora le devastazioni di quei barbari che ebbero il tempo e la voglia di eseguire tale faticosa distruzione»¹⁸⁴.

E così, mentre il paganesimo veniva brutalmente estirpato in nome di Cristo, «la Chiesa diventò Stato e lo Stato si tramutò in Chiesa»¹⁸⁵. Il cristianesimo – che per ben tre secoli aveva contestato frontalmente le istituzioni e i valori dominanti – prese a *sacralizzare* – all'insegna del motto «Un Dio-un Imperatore-un Impero-una Chiesa»¹⁸⁶ – un tipo di società che l'Europa non aveva mai conosciuto: una società «suddivisa in vere e proprie caste, ciascuna il più possibile chiusa in sé»; una società burocratizzata e statizzata sin nelle sue più intime fibre, nella quale «non era tollerata alcuna libertà politica, non era lasciato in piedi quasi alcun residuo di autogoverno, era ridotta al minimo la libertà della parola, della coscienza, del pensiero»¹⁸⁷; una società tipicamente «asiatica», retta autocraticamente da un sovrano che pretendeva assoluta e incondizionata obbedienza, in quanto la sua autorità derivava direttamente da Dio stesso¹⁸⁸. La strada era ormai aperta verso quello che sarebbe stato il cesaropapismo di Bisanzio, centrato sulla figura del «re-sacerdote»¹⁸⁹ e sull'idea

circostanza. Chiunque agisce così fa prosperare la propria setta e si rende utile alle altre. Che tutti desiderino ascoltare ed apprendere gli uni dagli altri» (cit. da P. Crépon, *Le religioni e la guerra*, Il Mulino, Genova 1992, p. 250). Dal che si evince che le religioni non sono necessariamente intolleranti; tant'è che il Dalai Lama ha affermato essere il secondo impegno della sua vita «promuovere l'armonia fra le religioni» (*Autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 2010, p. 2). Intolleranti, però, sono le religioni abramitiche (giudaismo, cristianesimo e islamismo), centrate sulla demonizzazione degli altri culti e sull'imperativo di estirpare l'idolatria. Pertanto, non si può condividere la tesi di Severino, secondo la quale «ogni fede vuole che il mondo abbia un senso piuttosto che un altro e quindi ogni fede si trova essenzialmente in contrasto con le altre forme di fede, che invece vogliono che il mondo abbia un senso diverso» (*L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010, p. 79).

¹⁸⁴ E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, cit., pp. 1030-1031.

¹⁸⁵ J. Burckhardt, *L'età di Costantino il Grande*, cit., p. 384.

¹⁸⁶ H. Küng, *Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1999, p. 188. Ha osservato Pierre Hadot che «la monarchia imperiale aveva bisogno di una ideologia monoteista. Era nella logica delle cose che la monarchia di diritto divino soppiantasse a poco a poco il principato di origine popolare. Augusto preparava già Costantino, dal punto di vista politico, ma anche da quello religioso. L'imperatore unico non poteva che essere l'immagine di un Dio unico» («La fine del paganesimo», in H.C. Puech, a cura di, *Storia delle religioni*, cit., I, 2, p. 678). Così, paradossalmente, fu il cristianesimo che fornì agli imperatori l'ideologia di cui avevano bisogno per legittimare le loro pretese teocratiche. Sicché, è vero che – come ha affermato Benedetto XVI – che «il cristianesimo ha tolto allo Stato (pagano) la sua sacralità» (*Il sale della terra*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 270); ma è altresì vero che esso ha sacralizzato lo Stato cristiano.

¹⁸⁷ M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 606.

¹⁸⁸ Infatti, le supreme autorità della Chiesa non esitarono a salutare Costantino come colui che operava «per volontà e imitazione di Dio, *Mega Basileus*» (S. Pricopo, «Dal concilio di Nicea a Gregorio Magno», in G. Filoramo, a cura di, *Cristianesimo*, Laterza, Bari, p. 71).

¹⁸⁹ N.H. Baynes, *L'Impero bizantino*, La Nuova Italia, Firenze 1988, p. 63.

che, «essendoci solo una via di salvezza, tutte le altre religioni erano nell'errore»¹⁹⁰. E l'errore – a petto della Verità rivelata – non aveva alcun diritto, poiché – così colui che è stato giustamente definito «il primo teorico dell'inquisizione»¹⁹¹ si esprime al riguardo – «per l'anima non c'era peste peggiore che la libertà dell'errore», essendo questa nient'altro che «libertà di perdizione»¹⁹². Pertanto, quando la Chiesa perseguiva gli idolatri, lo faceva per il loro bene: «espellendo il male dell'iniquità, essa offriva la dottrina salutare, non mossa mai da odioso desiderio di nuocere, ma dal benigno desiderio di sanare»¹⁹³. La Chiesa, insomma, «perseguiva per amore»¹⁹⁴, talché la violenza cui faceva ricorso era *sacro-santa*. Ed essa non doveva rivolgersi solo contro i pagani; doveva anche colpire gli eretici, cioè tutti coloro che, animati da spirito scismatico, «fruivano dei sacramenti cristiani, ma dissentivano dalla verità di Cristo e dall'unità del suo corpo»¹⁹⁵. E l'unità della Cristianità – concepita come una fraterna comunità di fedeli che avevano «un'anima sola e un cuore solo»¹⁹⁶ – era un bene così prezioso che nessun spazio poteva essere concesso alla libera scelta, «figlia di Satana»¹⁹⁷ e, come tale da estirpare con ogni mezzo. Così «la porta aperta nell'Antico Testamento all'odio e alla brutalità contro gli idolatri fu allargata per rovesciare la loro ondata contro i nemici della fede cristiana»¹⁹⁸. Naturalmente, chi erano i nemici della fede cristiana lo stabilivano, di comune accordo, le due supreme autorità: il Papa e l'Imperatore.

In tal modo, la cristianizzazione dell'Impero romano sfociò in una vera e propria *regressione storica dalla città secolare alla città sacra*, dalla società regolata dal principio (laico) secondo il quale l'uomo è la misura di tutte le cose alla società regolata dal principio (ierocratico) secondo il quale tutto ciò che non è di Dio è di Satana: un principio che portò, con logica consequenzialità, alla istituzionalizzazione

¹⁹⁰ B.D. Ehrdman, *I cristianesimi perduti*, Carocci, Roma 2005, p. 319.

¹⁹¹ P. Brown, *Agostino d'Ipbona*, Einaudi, Torino, p. 236.

¹⁹² S. Agostino, *Lettera 105* in G. Barbero, a cura di, *Il pensiero politico cristiano*, Utet, Torino 1965, vol. II, pp. 299-30.

¹⁹³ S. Agostino, *Lettera 93*, p. 275.

¹⁹⁴ S. Agostino, *Lettera 185*, p. 350.

¹⁹⁵ S. Agostino, *Lettera 93*, p. 280.

¹⁹⁶ S. Agostino, *Lettera 211*, p. 380.

¹⁹⁷ Per Tertulliano, «colui che interpreta il significato di quei passi che favoriscono le eresie è il Diavolo, naturalmente, la cui funzione è quella di sconvolgere la verità» (*Contro gli eretici*, cit., p. 85); per Policarpo di Smirne, «ognuno che non confessi che Gesù Cristo venne nella carne è un Anticristo; e colui che non confessasse la testimonianza della Croce, è del Diavolo; e colui che deviasse i detti del Signore verso i propri desideri e dicesse: "Né la Resurrezione, né il Giudizio", costui è il primogenito di Satana» (*Lettere ai Filippesi*, in G.L. Podestà e M. Rizzi, a cura di, *L'Anticristo*, Mondadori, Milano 2005, I, p. 17); per Ireneo di Lione, gli eretici erano «strumenti di Satana, per mezzo dei quali Satana aveva cominciato a maledire Dio che aveva preparato il fuoco eterno a tutta l'apostasia» (*Contro le eresie*, Jaca Book, Milano 1981, p. 463); per Eusebio di Cesarea, le scuole eretiche erano «nemiche di Dio» (*Storia ecclesiastica*, Città Nuova, Roma 2001, I, p. 199).

¹⁹⁸ F. Fejtő, *Dio, l'uomo e il diavolo*, Sellerio, Palermo 2007, p. 74.

della guerra permanente contro coloro che, con le loro idee personali, minavano l'ortodossia, base spirituale della Unità e della purezza della Chiesa, *societas perfecta*, la quale non poteva «mantenersi che restando *immobile*, poiché la più piccola fessura avrebbe potuto portare al crollo dell'intero edificio»¹⁹⁹. E ciò accadeva perché «la santità intrinseca della Chiesa aveva come vocazione la santificazione del mondo, nonostante la permanente lezione di condanna del Secolo»²⁰⁰.

¹⁹⁹ J. Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Gallimard, Paris 1967, p. 17.

²⁰⁰ M. Adriani, *La Cristianità antica*, Nova Civitas, Roma 1982, p. 338.

